

227.2
Ac45

Class

227.2

Book

Ac45

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning

VIRGINES SUBINTRODUCTAE

XV 1

EIN BEITRAG ZUM VII. KAPITEL
DES I. KORINTHERBRIEFS

VON

H. ^{and}ACHELIS



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1902

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1902

227.2

Ac 45

68137

YANKEE CAN DO

YANKEE

AND WIN

Vorwort.

Die vorliegende kleine Schrift bemüht sich, einem merkwürdigen Stück aus dem Leben der alten Kirche gerecht zu werden. Sie will nicht eine Unsitte verurteilen, auch nicht das christliche Altertum glorifizieren, sondern die geistigen Strömungen und Stimmungen, in der Welt und in der Kirche, zu verstehen suchen, mit denen das Syneisaktentum zusammenhängt, und aus denen es hervorgegangen ist. Ich möchte dem Bild der alten Kirche einen charakteristischen Zug einfügen.

Was sich einem Ganzen einordnen will, muss irgendwie schon aus dem Ganzen stammen. Das Einzelne wird seinen Platz erhalten durch die Gesamtanschauung von der Vergangenheit. Für das Wichtigste lassen sich keine Belegstellen anführen. Auch wenn man von der Unvollkommenheit seines Wissens überzeugt ist, wird man dessen Einfluss auf die Darstellung nicht verhindern können. Wer sich dem Studium des christlichen Altertums widmet, hat in unsrer Zeit viel und von vielen Seiten her zu lernen; denn nur auf breitester Grundlage kann über die wichtigsten Fragen des Urchristentums gehandelt werden. Ich bin durch meinen Studiengang dazu geführt, es mit besondrer Dankbarkeit zu empfinden, dass ich nacheinander zuerst die Kirchengeschichte und jetzt das Neue Testament als mein Spezialfach ansehen darf. Handelt es sich doch in den Zeiträumen, die durch diese Namen umschrieben sind, für den Historiker um Phasen derselben Entwicklung, die in einem unzertrennlichen Zusammenhang stehen und nur auseinander und miteinander zu verstehen sind, so verschieden das Endurteil über

beide lauten mag, mit dem die Kirche ihre Bedeutung eingeschätzt hat und immer schätzen wird. Wer die älteste Zeit studiert, wird den weiteren Verlauf der Geschichte mit Verständnis verfolgen können; und wer die spätere Ausgestaltung der Ideen und Institute ins Auge fasst, wird die Anfänge richtig zu würdigen vermögen. So kommt das eine dem andern entgegen, und das Ganze wird, wie ich hoffe, seinen Gewinn davon haben.

Meinem lieben Vater in Marburg bin ich auch diesmal wieder für seine bewährte Hülfe bei der Korrektur zu Dank verpflichtet.

Neukuhren bei Königsberg i. Pr.
September 1902.

Hans Achelis.

Inhalt.

Die bisherige Beurteilung der Syneisakten: Hase (S. 1), Gieseler (S. 1f.) Neander (S. 2); andererseits Wetzler-Welte (S. 2), Jacobson (S. 2), Schröckh (S. 2f.). Sie leidet an zwei falschen Voraussetzungen: die Syneisakten lebten nämlich keineswegs nur bei Klerikern (S. 5), und sie sind schon früher als im dritten Jahrhundert zu konstatieren (S. 5f.).

I.

Die Äusserungen Cyprians (S. 7 ff.) — Die Synode von Antiochien gegen Paul von Samosata (S. 9 ff.). — Origenes lebt im Hause einer Jungfrau (S. 12). — Tertullian empfiehlt die geistige Ehe (S. 12 ff.). — Hermas spricht unbefangen von dem freien Verkehr der christlichen „Brüder“ und „Schwestern“, und dem gemeinsamen Leben unter einem Dache (S. 14 ff.) — Manche Häretiker leben in geistiger Ehe: Valentinianer in Lugdunum (S. 19), der montanistische Märtyrer Alexander mit einer Prophetin (S. 19), der Marcionit Apelles mit Prophetinnen (S. 20 f.), die Enkratiten (S. 20). — Es ist nicht unmöglich, 1. Kor. 7, 36—38 auf geistige Verlöbnisse zu beziehen (S. 20 ff.). — Schon das Judentum kannte Asketenvereine, in denen Männer und Frauen vereint lebten: die Therapeuten Philo (S. 29 ff.).

II.

Die Kirche bemüht sich seit dem dritten Jahrhundert, die Syneisakten aus den Häusern der Kleriker zu entfernen. Die Synoden im Westen des Reichs besprechen häufig diese Frage (S. 34 f.) — Ihre Beschlüsse werden kanonisches Recht (S. 35). — Auch einige Schriften widmen sich speziell der Bekämpfung der Unsitte: Pseudo-Cyprian *De singularitate clericorum* (S. 35 ff.), Macrobius (S. 41 f.), Pseudo-Hieronymus *Ad Oceanum* (S. 43 f.). — Im Osten verbietet man ebenso die geistige Ehe im Klerus, obgleich noch Athanasius sechs Jahre bei einer Jungfrau lebte (S. 44 ff.). — Der Presbyter Parergorius in Kappadozien (S. 46 f.), der Presbyter Leontius in Antiochien (S. 46 f.).

Das Mönchtum zeigt von Anfang an grosse Neigung zum Leben mit Syneisakten, was von den Wortführern der Kirche mit steigender Schärfe gemissbilligt wird (S. 47 ff.). So die Origenianer (S. 48), die Hierakiten (S. 48), die „Bundesbrüder“ in Persien (S. 48 f.). Die Synode von Karthago

348 setzt eine Kirchenstrafe fest (S. 49); Pseudo-Clemens wendet sich gegen die Mönchssitte des gemeinsamen Lebens (S. 49 f.); Hieronymus (S. 50), Gregor von Nyssa (S. 51) und Gregor von Nazianz (S. 51) sind energische Gegner des Syneisaktentums. — Eigentümliche Verhältnisse bestanden in Konstantinopel, wo reiche Damen vielfach Mönche als Hausverwalter anstellten (S. 52 ff.). — Die Äusserungen der Kirchenordnungen des vierten und fünften Jahrhunderts (S. 56 f.). — Die irische und die bretonische Kirche heiligt das Zusammenleben von priesterlichen Mönchen und Nonnen bis ins sechste Jahrhundert (S. 57 f.).

Im Orient werden die Kanones der Synoden kaiserliches Recht (S. 58). — Schliesslich verschwindet das Syneisaktentum auch dort, wird von den Gelehrten als eine Institution der Vergangenheit behandelt und nicht mehr verstanden (S. 58 f.).

III.

Geschichte des Syneisaktentums.

Das Syneisaktentum ist in allen Teilen der Kirche eine verbreitete Sitte gewesen (S. 59 f.), aber nur im Altertum, nicht mehr im Mittelalter (S. 60 f.). Die geistige Ehe ist erwachsen aus den Anschauungen der christlichen Kirche über Ehe und Jungfräulichkeit (S. 61 f.). Schon in den ältesten Christengemeinden gab es Asketen beiderlei Geschlechtes (S. 62 f.). Der Name Christusbräute ist um 200 nachzuweisen (S. 63). Die Jungfrauen bedurften männlichen Schutz, und das Hauswesen der ehelosen Männer bedurfte die weibliche Leitung; so schloss man die geistige Ehe (S. 64 f.). Junggesellen und Witwer waren nämlich in den Christengemeinden von jeher zahlreich vorhanden (S. 65). Sie waren meist erheblich älter als ihre Jungfrauen (S. 65), dazu würdige und gereifte Persönlichkeiten (S. 66), auf denen der Geist Gottes im besonderen Masse ruhte (S. 66). Man kam nicht auf den Gedanken, das Zusammenleben als Probe der Keuschheit anzusehen (S. 66 f.). — Was in den kleinen, patriarchalischen Verhältnissen der Gemeinden des ersten und zweiten Jahrhunderts erträglich war, musste seit dem dritten Jahrhundert verdächtig werden, da die Kirche selbst eine andere geworden war (S. 67 f.). Daher verbot man den Klerikern die geistige Ehe und bestrafte den Ungehorsam (S. 68). Es kamen bestimmte Namen für das Verhältnis auf (S. 68 ff.).

IV.

Beurteilung des Syneisaktentums.

Das Urteil der Kirche hat sich geändert: in der späteren Zeit des christlichen Altertums dachte man so, wie wir denken; in der ältesten freier und unbefangener (S. 70 f.). Man darf die geistige Ehe nicht nach Äusserlichkeiten und möglichen Ausschreitungen beurteilen; sie hat ihre ideale Seite (S. 72). Sie wurzelt in den Zuständen der römischen Kaiserzeit (S. 73), ist aber zugleich ein Zeichen für die religiöse Kraft der christlichen Urzeit (S. 74).

Besprochene Stellen über Syneisakten.

1. Kor. 7, 36—38 S. 6. 20 ff.
„ 9, 5 S. 2. 43 Anm. 1.

Agde, Synode a. 506 c. 10 S. 35.

Ancyra, Synode a. 314 c. 19 S. 34.
38. 69 und Anm. 1.

Antiochia, Synode ca a. 268 S. 9 ff.
Aphraates an die Bundesbrüder S. 48 f.

Apollonius, der Antimontanist S. 19. 69.

Arles, Synode a. 443 c. 3 S. 35.

Athanasius De fuga c. 26 S. 47.

Hist. Arian. ad monachos
c. 28 S. 46 f.

Ps. „ Fides Nicaena S. 56. 69
Anm. 5.

„ Syntagma doctrinae S. 56.
69 Anm. 5.

Aurelianum s. Orléans.

Balsamon s. Theodor.

Basilus ep. 55 S. 46.

Ps. „ Arabische Kanones S. 56.

Braga, Synode a. 675 c. 4. S. 35.

Carthago s. Karthago.

Chrysostomus Gegen die Syneisakten
S. 23 Anm. 2. 52 ff. 68. 69.

Ps. Clemens De virginitate S. 5 Anm. 2.
49 f. 69.

Codex s. Justinian. Theodosius.

.. canonum ecclesiasticorum S.69.

Corpus juris canonici.

Decretales Gregorii IX. III 2
S. 35.

Corpus juris canonici.

Decretum Gratiani c. 16 dist. 32;
c. 21. 23. 24. 27. 30. 31 dist.
81 S. 35.

Cyprian ep. 4 S. 7 ff.

„ ep. 13. 14 S. 9. 66 Anm. 2.

Ps. ,, De singularitate clericorum
S. 35 ff. 65 Anm. 7.

Decretales s. Corpus.

Decretum s. Corpus.

Dionysius Exiguus S. 69.

Elvira, Synode a. 306 c. 27 S. 34. 37.
38. 69.

Epiphanius h. 47, 3 S. 20. 69 Anm. 1.
 „ „ 63, 2 S. 47 f.

67, 8 S. 48.

„ 78, 11 S. 43

ebius h. e. V 18, 6f. S. 19. 66. 69.

„ „ „ VII 30 S. 9 ff. 66. 69.
 Fides Nicaena S. 56.

Gennadius, De viris

Gerunda, Synode a. 517 c. 7 S. 35.

Gnomen s. Nicaea.

Gregor I. an den Bischof von Caralis
S. 34.

„ von Nazianz Epigramme S. 51f.
69 Anm. 5.

„ „ Nyssa De virginitate S. 51.

Hermas Sim. IX, 10 f. S. 5 ff. 14 ff.
66. 67. 71. 72.

Hieronimus an Eustochium S. 43. 50.
69.

Ps. „ an Oceanus S. 43 f. 69.
Hispalis s. Sevilla.

- Herda, Synode a. 523 c. 15 S. 35
 Iliberris s. Elvira.
 Irenaeus h. I 6, 3 S. 19. 68.
 Justinian, Codex L. 19, De ep. et
 cler. I 3 S. 58.
 „ Novella 123 c. 29; 137 c.
 1 fin. S. 58. 69.
 Karthago, Synode I. a. 348 c. 3 f. S. 49.
 „ „ III. a. 397 c. 17 S. 34.
 „ „ IV. a. 398 s. Statuta
 ecclesiae antiqua.
 Konstantinopel, Synode a. 680 c. 5.
 S. 58.
 Macrobius S. 40 ff. 66.
 Nicaea, Koptische Gnomen S. 56 f.
 „ Synode a. 325 c. 3 S. 5. 34.
 37. 38. 69 f.
 „ „ a. 787 c. 18 S. 58.
 Nomokanon s. Photius.
 Novella s. Justinian.
 Orléans, Synode a. 538 c. 4 S. 35.
 Palladius, Historia Lausiaca S. 12.
 45 f. 66.
 Philo, De vita contemplativa S. 29 ff.
 69.
 Photius, Nomokanon VIII, 14 S. 58. 69.
 Sevilla, Synode a. 590 c. 3 S. 35.
 Siricius von Rom an Himerius von
 Tarraco S. 34.
 Statuta ecclesiae antiqua c. 46 (27)
 S. 35.
 Syntagma doctrinae s. Athanasius.
 Tertullian, De exhortatione castitatis
 c. 12 S. 13 f. 65 Anm. 1. 69.
 „ De monogamia c. 16 S. 13 f.
 65 Anm. 1.
 „ De praescr. haeret. c. 30
 S. 20. 66.
 Theodor Balsamon ad c. 3 conc. Nic.
 S. 59.
 „ „ ad epist. Basilii
 S. 59.
 Theodoret h. e. II 24, 1 f. S. 47.
 Theodosius, Codex XVI 2, 44 S. 58.
 Toledo, Synode II. a. 531 c. 3 S. 35.
 „ „ III. a. 589 c. 3 S. 35.
 „ „ IV. a. 633 c. 42 f. S. 35.
 Tours, Synode a. 567 c. 10 f. S. 35.
 Anonymer Brief der Bischöfe von
 Armorika S. 57 f.
 Anonyme irische Chronik S. 57.

Von den *παρθένοι συνεισακτοι* wird in der Kirchengeschichte seit alter Zeit nur im Vorbeigehen und nicht ohne Scheu geredet. Die einschlägigen Briefe Cyprians sind zu deutlich und die Verhandlungen gegen Paul von Samosata zu bekannt, als dass eine vollständige Kirchengeschichte am Syneisaktentum stillschweigend vorübergehen könnte; und doch thun es Viele, in dem Bewusstsein, dass es sich um einen hässlichen Makel der alten Kirche handelt. Andere wiederholen, wenn sie notgedrungen davon reden, das emphatische Wort des Hieronymus von der *pestis agapetarum*.¹ Dabei wird die Institution, wo man sich über eine Registrierung des Tatsächlichen hinauswagt, unter zwei Gesichtspunkten geschildert, die, obgleich nahe verwandt und oft zusammengefasst, sich immerhin unterscheiden lassen: entweder als eine Vorfrucht des beginnenden Mönchtums oder als traurige Folge des erzwungenen Cölibats der Kleriker. Es mag zufällig sein, dass evangelische Kirchenhistoriker die erste, katholische die zweite Klassifizierung zu bevorzugen pflegen, doch ohne dass sich auch hier eine strenge Scheidung machen liesse. Als Repräsentanten der ersten Gruppe führe ich Hase² an: „Jungfrauen unternahmen das oft verunglückte, daher allmählich gemissbilligte Wagnis, als Bräute des Herrn in der engsten Gemeinschaft mit Klerikern die Macht eines heiligen Willens zu bewähren“; ebenso gut hätte ich verweisen können auf Gieseler³ oder

1) Hieronymus ep. 22 ad Eustochium (Migne SL 22, 402). — So spricht A. J. Binterim, Denkwürdigkeiten III, 2. Mainz 1826. S. 524 von der „Agapenseuche“, und Zöckler, Askese und Mönchtum 1897. I S. 178, von dem „heuchlerischen Unwesen der Subintrodukten oder Agapeten“.

2) Kirchengeschichte. 12. Aufl. 1900. S. 91.

3) In seinem dritten Abschnitte der ersten Periode (a. 193—324) sagt Gieseler: „Unter den Asketen bildete sich die gefährliche Gewohnheit, Jungfrauen zu sich zu nehmen, um mit Unterdrückung aller Versuchungen

Neander,¹ nur dass sie nicht so prägnant und fein zu formulieren verstehen wie der grösste Kirchenhistoriker des vergangenen Jahrhunderts. Für die zweite Gruppe möge der Verfasser des Artikels im katholischen Kirchenlexikon² reden, der *Subintroductae* folgendermassen definiert: „Bezeichnung für die Frauenspersonen, welche die Geistlichen in ihr Haus aufnahmen, entweder zur Bedienung der Hausfrau, wenn der Geistliche verheiratet war, oder zur selbständigen Besorgung des Haushaltes. Man nannte sie auch wohl, gleichsam in vorbeugender Entschuldigung mit Beziehung auf 1. Kor. 9, 5,³ Schwestern, um anzudeuten, dass sie mit den Geistlichen wie Bruder und Schwester lebten, oder ἀγαπηταί, um ihre Dienste als christliche Liebesdienste zu bezeichnen, bisweilen auch, zur Umgehung der kirchlichen Gesetze, *adoptivae*, um das Verhältnis als eine Verwandtschaft darzustellen“⁴ Der anstössige Charakter der Institution ist damit nicht verhehlt, wenn auch verhüllt; er ist nur nicht so platt ausgedrückt wie vom alten Schröckh, der bei verschiedenen Perioden geradezu von einem „alten Missbrauch vieler Geistlichen“ spricht, „sich für ihr eheloses Leben durch den vertrauten Umgang

in rein geistiger Vertraulichkeit mit ihnen zusammenzuleben“, dazu aber in der Anm. 17: „So früher schon bei den Gnostikern . . . Erste Spur bei den Katholikern in *Hermae pastor lib. III sim. IX § 11*“, wodurch er sein Urteil im Texte über die Entstehungszeit des Syneisaktentums eigentlich aufhebt. — Kirchengeschichte I, 1⁴ S. 406 f.

1) „Und so geschah es, dass, indem man das Naturgemässe, welches auch das dem Christentum Entsprechende ist, verschmähte, man naturwidrige Formen der Gemeinschaft zwischen beiden Geschlechtern erkünstelte, wo die hochmütig verachtete Natur leicht eine gefährliche Reaktion ausüben, die Sinnlichkeit auf eine verderbliche Weise in das Geistliche sich einmischen konnte, wie das Zusammenwohnen, -leben u. s. w. solcher Jungfrauen mit ehelosen Geistlichen, unter dem Vorgeben einer rein geistlichen Verbindung“. — Kirchengeschichte I³ S. 152 b.

2) Wetzler-Welte XI². 1899. S. 937.

3) Dieselbe auffallende Herleitung hat schon Gieseler a. a. O. Sie stammt aus der altkirchlichen Exegese, die „ein Weib als Schwester mit sich herumzuführen“ übersetzte, statt „eine Schwester als Weib“. In der katholischen Kirche ist diese Auffassung bis jetzt die offizielle.

4) Ebenso definiert übrigens H. F. Jacobson in den Prot. Real-Enc.² XV S. 9: „Subintroductae heissen Frauen, welche Kleriker in ihrem Hause hielten“. — Es scheint dies überhaupt die ältere Ansicht zu sein; vgl. Bingham-Grischow II S. 337 ff. und Suicer, Thesaurus² S. 1157.

mit gewissen Frauenspersonen unter einem andächtigen Vorwande schadlos zu halten“.¹

Man hört es schon den Worten der angeführten Autoren an, wie verschieden die Beleuchtung ist, in die man dies Stück Urchristentum stellt. Die einen klingen ebenso zart, wie die andern ordinär. Die Einen reden von übergeistlichen Männern, die menschliche Schwäche bei sich nicht kannten und mit dem andern Geschlecht verkehrten, als wäre es das eigne. Sie befanden sich auf einem bedenklichen Wege, dessen Gefahren sie nicht ahnten oder nicht sehen wollten und denen sie daher um so leichter anheimfielen. Sie suchten Übermenschliches sich aufzuerlegen im Kampf um die Krone der Askese. Nach den Andern handelt es sich um eine schnöde Hintergehung der kirchlichen Vorgesetzten; der Geistliche, dem die Ehe versagt ist, trifft ein bequemes Arrangement in mehr oder minder ehrbarer Form; das Gewissen des Schuldigen war auf alle Fälle belastet. Noch greller trifft die verschiedene Beleuchtung den weiblichen Teil des Verhältnisses. Die Syneisakte der ersten Gattung begab sich in das Haus des Klerikers, weil sie in der Kraft des Geistes Gottes alles zu vermögen glaubte; ein gemeinsamer grosser Entschluss verband sie mit dem Manne ihrer Wahl; sie hielt sich für eine Heilige und galt als solche. Wenn sie dennoch fiel, so fiel sie vom Himmel auf die Erde; sie war einer gewaltigen Selbstüberschätzung zum Opfer gefallen, einem tragischen Verhängnis. Einer Syneisakte der zweiten Gattung ist man geneigt, die bürgerliche Ehrbarkeit abzusprechen. Sie waltete an einer Stätte, wo die blossе Gegenwart eines Weibes Entrüstung und Hohn hervorruft; je weniger man von ihrem Leben hört, desto Schlimmeres traut man ihr zu. Es sind also wirklich extreme Sphären, in die das verschiedene Urteil der Historiker die Syneisakten versetzt. Man weiss nicht, ob man ihre Gottergebenheit bewundern oder ob man sie verachten soll. Bei der ersten Anschauung ist eben die freiwillige Askese des Mannes ebenso wie des Weibes vorausgesetzt, bei der zweiten die erzwungene Ehelosigkeit des Mannes.

Im Leben brauchen die Gegensätze nicht so scharf zu sein wie in der Theorie. Eine gebotene Ehelosigkeit kann zugleich freiwillige Keuschheit sein, und wird es häufig sein, da es dem Ein-

1) Kirchengeschichte. Bd. 8. Leipzig 1782. S. 18.

zeln meist frei steht, den Beruf, der das einsame Leben fordert, sich zu wählen oder nicht. Je nach der Auffassung der Ehelosigkeit aber wird sich das Urtheil über die Hausgenossin des ehelosen Mannes richten. Es lassen sich Fälle denken, bei denen es zweifelhaft ist, ob sie nach der einen oder nach der andern Seite zu deuten sind. Wenn das eine Extrem ein ideal-romantisches Verhältniß zwischen Mann und Weib ist, das andere ein ganz äusserliches, so werden die meisten Fälle in der Mitte liegen, indem die zu Grunde liegenden Motive nicht klar sind. Sie mögen oft den Beteiligten selbst nicht deutlich gewesen sein — wie leicht täuscht sich der Mensch über sich selbst gerade in solchen Dingen —; und es kann auch eine Entwicklung ein und desselben Verhältnisses stattfinden, vom Guten zum Bösen, aber auch vom Schlimmen zum Edleren. Ein Paar, das im Überschwange asketischer Begeisterung sich zusammengefunden hat, kann sinken; und ein anderes, das zunächst nur äussere Rücksichten auf einander nahn, kann sich sittlich erheben, indem es sich gegenseitig günstig beeinflusst oder gemeinsame Lebenserfahrungen sich zum Besten dienen lässt. Nur eine sehr intime Kenntniss der einzelnen obwaltenden Umstände und eine feine Menschenkunde wird entscheiden können, welches Endurtheil über einen bestimmten Fall des Syneisaktentums zu fällen ist. So schliessen sich die beiden Urtheile über die Syneisakten nur in ganz klaren Fällen aus. Es sind im Grunde zwei verschiedene Betrachtungsweisen, die gleich berechtigt sind. Die eine sucht eine merkwürdige historische Erscheinung auf psychologischem Wege zu verstehen, die andere sucht sie juristisch zu definieren; und es liegt in der Natur dieser Gesichtspunkte, wenn unter der Hand das Verstehen zum Verzeihen wird und das Urtheil zum Verurtheilen.

In welcher Weise die Charakteristik der Syneisakten zu nüancieren ist, wird das Endergebnis unserer Untersuchung sein. Im Augenblick ist es wichtiger, festzustellen, dass die Historiker beider Gruppen zwei wesentliche Voraussetzungen teilen, die sich beide kurzer Hand als falsch nachweisen lassen. Mit wenigen Ausnahmen nimmt man an, dass nur Kleriker mit Syneisakten gelebt hätten und dass die Zeit der Pseudo-Ehe das dritte und vierte Jahrhundert sei. Wo man den Kreis der Schuldigen erweitert, nimmt man zu den Klerikern noch die Mönche hinzu; und wo man die zeitliche Grenze höher hinaufrückt, thut man es unsicher und ohne die Konse-

quenzen zu ziehen. Das eine sowohl wie das andere hat der richtigen Auffassung im Wege gestanden.

Es ist verständlich, wie man zu der Meinung kommen konnte, dass die *Virgines subintroductae* Haushälterinnen des Klerus seien. Der c. 3 der Synode von Nicäa 325 verbietet allen Geistlichen, eine *συνείσακτος* bei sich zu haben, mit Ausnahme der Mutter, Schwester, Tante oder solcher Personen, bei denen ein Verdacht gleicher Weise ausgeschlossen ist. Der dritte Kanon ist immer wieder wiederholt und eingeschärft worden, er ist in das Kirchenrecht des Ostens und des Westens gekommen, und schon der Wortlaut all der späteren Synodalbeschlüsse scheint die Annahme selbstverständlich zu machen, dass das Syneisaktentum eine spezielle Sünde des Klerus bezeichne. Von einem späteren Zeitpunkt an mag das teilweise zutreffen; gewiss nicht für die älteste Zeit. Cyprian¹ hat in seinem einschlägigen Briefe zwar auch von einem Diakon gehört, der mit einer geweihten Jungfrau zusammen lebte, aber eben daraus geht hervor, dass die Mitschuldigen desselben sämtlich Laien gewesen waren.

Ebenso natürlich ist die andere Voraussetzung entstanden, dass die *Virgines subintroductae* erst seit dem dritten Jahrhundert, und nicht in der christlichen Urzeit, ihr Wesen getrieben hätten.² Damals machen sie zuerst von sich reden, rufen den Unwillen der Kirche hervor; nun erinnerte man sich, dass in derselben Zeit die ersten Spuren des Mönchtums hervortraten und von dem Klerus Enthaltksamkeit gefordert wurde; und so schien eine naheliegende Kombination den Zeitpunkt festzulegen. Stehen nicht aber auch hier die ältesten Quellen im Wege? Wenn der Hirt des Hermas³

1) ep. 4.

2) Uhlhorn, PRE.³ IV S. 171, entnimmt dieser Voraussetzung das Datum für die Clementinischen Briefe De virginitate: „Die in den Briefen vorausgesetzte kirchliche Sitte und die Gestalt der Askese, zu der sie ermahnen, deuten auf eine spätere Zeit, namentlich aber der Umstand, dass sie den Missbrauch des Zusammenlebens von Asketen beiderlei Geschlechts (Syneisakten) rügen, ein Missbrauch, den schon Tertullian kennt und der zu Cyprians Zeit besonders einriss. In diese Zeit gehören vielleicht die Briefe“. Ebenso Bardenhewer, Patrologie³ S. 26; Altkirchliche Litteraturgeschichte I S. 116 f.

3) Sim. IX, 11.

und möglicherweise auch der erste Brief des Paulus an die Korinther¹ der rätselhaften Einrichtung Erwähnung thun, so ist diese Art des jungfräulichen Lebens sogar älter als die Scheidung zwischen Klerus und Laien, dann gehört sie der Urkirche an. Von einer mönchischen Verirrung kann so wenig mehr die Rede sein wie von einem Makel der Geistlichkeit. Man wird sich überlegen müssen, ob man überhaupt noch von einem sittlichen Missstand reden darf. Zwar hat die Hermasstelle dazu dienen müssen, den sittlichen Charakter des naivsten aller altchristlichen Schriftsteller zu verdächtigen. Aber wie steht es, wenn der Apostel Paulus das Syneisaktentum in Korinth kannte, wo es doch schwerlich ohne sein Zuthun Eingang gefunden haben kann; wie, wenn er sogar seine Gefahren sich nicht verhehlte und es trotzdem nicht entfernte? Wird man auch Paulus sittliche Vorwürfe machen wollen? Freilich ist die vorausgesetzte Deutung für keine der beiden Schriften allgemein zugestanden. Die Korintherstelle bietet der Interpretation grosse Schwierigkeiten, und wenn die Hermasstelle desto deutlicher zu sein scheint, so spricht sie im Gleichnis, und gerade die neueren Interpreten, denen das Hermasbuch am meisten verdankt, haben sich, im Gegensatz zu älteren, gesträubt, das Syneisaktentum in der Gemeinde des Hermas vorauszusetzen;² eher hielten sie es für möglich, dass die Hermasstelle die Einführung der „Unsitte“ in den Gemeinden des dritten Jahrhunderts begünstigt hätte,³ wie wir

1) 1. Kor. 7, 36 ff. — E. Grafe (Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Prediger-Verein. N. F. Heft 3. Freiburg 1899. S. 69) übersetzt so: „Wenn aber Einer meint, er handle schandbar gegen seine (ihm zu geistlicher Leitung und Förderung anvertraute) Jungfrau, für den Fall, dass er überblühend sein sollte, und es so geschehen muss, so thue er, was er will; nicht sündigt er, sie mögen heiraten. Wer aber in seinem Herzen feststeht, da er keinen (geschlechtlichen) Drang hat, Gewalt vielmehr über seinen Willen, und das in seinem Herzen beschlossen hat, seine Jungfrau (in dem bisherigen Verhältnis als Jungfrau) zu bewahren, der wird wohl daran thun. Daher thut sowohl der, welcher seine Jungfrau zur Ehe führt, wohl, als der besser thun wird, der nicht zur Ehe führt“. — Dem Aufsatz Grafes über „Geistliche Verlöbnisse bei Paulus“, aus dem ich zitiere, habe ich die Anregung zu dieser Studie zu danken, wie ich gern bekenne.

2) Vgl. Harnacks Anmerkung zu der Stelle in der Ausgabe der Patres apostolici III S. 216 f.; anders SBBA. 1891 S. 379.

3) E. Gaab, Hirt des Hermas. Basel 1866. S. 56 ff. — Zahn, Hirt S. 179 f.

ja auch sonst von einem derartigen Einfluss des Buches auf die Sitten der Gemeinden wissen. Ich möchte die Frage aufwerfen, ob nicht eine vorgefasste Meinung über das „Unwesen“ der Subintrodukten die Interpretation der Stellen bei Paulus und Hermas beeinflusst und die nächstliegende Auffassung vereitelt hat; ehe man das behaupten wollte, müsste man die ganze Erscheinung näher ins Auge gefasst haben. Gehen wir also von dem Sicheren aus und suchen wir von da aus das Zweifelhafte zu verstehen.

I.

Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit spricht der vierte Brief Cyprians von Karthago.¹ Er ist von Cyprian in Gemeinschaft mit vier andern Bischöfen und einigen Presbytern an Pomponius gerichtet, den wir aus den Akten des Konzils von Karthago a. 256² als Bischof von Dionysiana, einer Stadt der Byzacena³ kennen. Der Brief ist einige Zeit vorher geschrieben, aber wohl nicht lange vorher, nach O. Ritschl⁴ etwa im Jahre 254. Er beantwortet eine Anfrage in Disziplinar-Angelegenheiten: in Dionysiana waren einige Mädchen, die Jungfrauschaft gelobt hatten,⁵ überführt worden, dass sie ihr Lager mit Männern teilten, unter denen ein Diakon gewesen war. Die Jungfrauen hätten die Tatsache nicht in Abrede gestellt, aber behauptet, dass ihr Gelübde dadurch nicht berührt sei; sie hätten sich selbst zur körperlichen Untersuchung durch eine geeignete Person bereit erklärt. Es scheint, als wenn bei den Verhandlungen in Dionysiana und demgemäss in der Anfrage des Pomponius von apostolischer Überlieferung die Rede gewesen wäre, und es liegt nahe zu vermuten, dass sich die Jungfrauen auf die Tradition zu ihrer Rechtfertigung berufen hätten; so wird man am ersten den Hinweis am Anfang der Antwort deuten dürfen, dass die Bischöfe um so weniger von der Überlieferung des Evangeliums und der Apostel abwichen, je kräftiger sie für Brüder und Schwestern Sorge trügen und die Kirchenzucht hochhielten.

Cyprian antwortet, dass das Zusammenwohnen der Jungfrauen

1) Hartel II S. 472 ff. — 2) Hartel I S. 453.

3) Morcelli, Africa christiana I S. 151 f.

4) Ritschl, Cyprian S. 241. 249 f.

5) *quae . . . statum suum continenter et firmiter tenere decreverint* 473, 1.

mit Männern überhaupt nicht zu gestatten sei, weil es grosse Gefahren böte. Was aber in Dionysiana vorgekommen sei, sei jedenfalls als Ausschreitung zu beurteilen. „Was wird Christus, unser Herr und Richter, sagen, wenn er seine ihm verlobte Jungfrau, die für seine Heiligkeit sich bestimmt hat, bei einem andern liegen sieht.“ Daher wäre es richtig gewesen, dass Pomponius sie alle vorläufig exkommuniziert hätte. Die endgültige Strafe sei von dem Resultat der körperlichen Untersuchung abhängig zu machen. Stelle sich die Behauptung der Jungfrauen als richtig heraus, so sollten alle in die Gemeinschaft wieder aufgenommen werden, jedoch unter der Voraussetzung, dass sie sich von den Männern trennten; im andern Falle sollten sie die Busse der Ehebrecher thun, und erst nach langer Zeit und nach geschעהener Exomologese zur Kirche zurückkehren dürfen. Am strengsten sei zu verfahren, wenn sich ein Paar weigere, das gemeinsame Leben aufzugeben; dann sei es überhaupt auszuschliessen.

Man wird die verständige Entscheidung nur billigen können; man wird sie aber auch sehr milde finden. Die Dinge, die vorgekommen waren, sind schlimm genug, und sie werden von Cyprian selbst so beurteilt. Dass er ein erfahrener Richter ist, zeigt er durch die Bemerkung,¹ dass die körperliche Unversehrtheit noch keine sittliche Integrität gewährleiste. Und an Abscheu vor der Sünde hat es ihm nicht gefehlt. *Certe ipse concubitus, ipse complexus, ipsa confabulatio et osculatio et conjacentium duorum turpis et foeda dormitio quantum dedecoris et criminis confitetur?*² Trotzdem sollen alle wieder aufgenommen werden. So entschied einer der mächtigsten und angesehensten Bischöfe zu einer Zeit, als noch kaum ein Menschenalter verflossen war, seit die Kirche überhaupt Fleischessünden Vergebung gewährte.

Und doch wird man seine Weisheit bewundern müssen. Er sah sich einem Institut der Syneisakten gegenüber, dessen Gefahren er durchschaute und vielleicht erfahren hatte, das aber durch die Sitte geheiligt war. Darum geht er dem Missbrauch als solchem mit Schärfe zu Leibe und verlangt unter allen Umständen die Trennung der Geschlechter. Wer sich dieser Entscheidung fügt, geht frei aus, wenn er sich nicht sonst verfehlt hatte. Cyprian beseitigt das Syneisaktentum, lässt aber die Syneisakten straflos.

1) 474, 22 ff. — 2) 475, 4 ff.

Das ist fortiter in re, suaviter in modo. Ebenso war er einige Jahre vorher während der decianischen Verfolgung verfahren, als er hörte, dass einige der Konfessoren in vertrautem, wenn auch schuldlosem, Umgange mit Weibern lebten: er beklagt ihr Verhalten auf das lebhafteste, privatim¹ und öffentlich,² verlangt aber nicht ihre Bestrafung. Er weiss die noch eben so hoch erhobenen Bekenner den starken Angriffen des Satans ausgesetzt,³ aber er hält sie nicht für gefallen.

Etwa vierzehn Jahre später als Cyprian gaben die in Sachen Pauls von Samosata zu Antiochien versammelten Bischöfe ihr Urteil über die Syneisakten ab. Ihr Votum steht in der Enzyklika, durch die sie die auswärtigen Metropolitane von der Verurteilung Pauls in Kenntnis setzen.⁴ „Wir wollen auch nicht über seine und seiner Presbyter und Diakone Syneisakten, wie die Antiochener sie nennen, sprechen. Jenen hilft er sowohl dies, als auch ihre anderen unheilbaren Vergehungen, um die er weiss und deren er sie überwiesen hat, verbergen, um sie sich dadurch verbindlich zu machen und damit sie, aus Furcht vor sich selbst, nicht wagen sollen, ihn wegen dessen, was er in Wort und Tat Unrecht thut, anzuklagen; ja, er hat sie sogar noch reich gemacht. Deshalb wird er von denen, die nach dergleichen Dingen trachten, geliebt und bewundert. Doch wozu sollen wir dies schreiben? Wir wissen ja, meine Geliebten, dass der Bischof und die ganze Geistlichkeit dem Volke Muster in allen guten Werken sein sollen. Auch ist uns nicht unbekannt, dass viele dadurch, dass sie solche Syneisakten zu sich genommen haben, gefallen oder wenigstens in Verdacht gekommen sind; daher er denn auch, zugegeben, dass er sich nichts Ungebührliches erlaube, doch wenigstens den Verdacht, der aus so etwas natürlicherweise entspringen muss, hätte meiden sollen, um Niemanden zu ärgern, noch viel weniger aber zur Nachahmung zu reizen. Denn wie vermöchte derjenige einen andern zu tadeln oder zur Vorsicht zu ermahnen, nicht zu viel mit einer Person weiblichen Geschlechts beisammen zu sein, dass er nicht falle, wie geschrieben steht,⁵ der schon eine von sich entlassen und noch zwei blühende

1) ep. 13, 5. — 2) ep. 14, 3. — 3) ep. 14, 3.

4) Eusebius h. e. VII 30, 12 ff. — Ich zitiere nach der Übersetzung von Closs, mit wenigen Änderungen.

5) Jesus Sirach 25.

wohlgebildete Mädchen bei sich hat und sie auf seinen Reisen mit sich nimmt, auf welchen er noch dazu der Schwelgerei und Völlerei fröhnt. Darüber seufzen und wehklagen denn alle in der Stille, allein sie fürchten seine Macht und Tyrannei so sehr, dass ihn anzuklagen niemand wagt. Indes über dergleichen Dinge würde man, wie wir uns schon früher erklärt haben, einen Mann zur Rede stellen, der doch wenigstens noch eine katholische Denkungsart hätte und der noch zu uns gezählt würde; allein von einem Menschen, der das Geheimnis unserer Religion verspottet hat und mit der verruchten Ketzerei des Artemas — denn warum sollte man nicht endlich seinen Vater nennen — gross thut, glauben wir keine Rechenschaft über solche Handlungen zu fordern nötig zu haben.“

Soweit die Väter von Antiochien. Ihre Äusserung ist ein so vollkommenes Stimmungsbild, dass es fast schade ist, ihm etwas hinzuzufügen. Was wir erfahren, ist indes so wichtig, dass es nachdrücklich hervorgehoben werden muss.

Zunächst befremdet es fast, wenn wir konstatieren müssen, dass eine Unsitte, die von dem karthagischen Bischof, wo er von ihr erfährt, mit Ernst gerügt wird, in dem Bischof von Antiochien und seinem Klerus Fürsprecher hat. Paulus selbst hat zu Hause und auf Reisen zwei junge Mädchen in seiner Umgebung, und man wusste, dass es früher gar drei gewesen waren. Ebenso leben seine Presbyter und Diakonen. Wir haben keinen Grund, uns den Klerus von Antiochien unter Pauls Leitung als besonders verworfen vorzustellen, oder überhaupt nur anzunehmen, dass er ein weniger reines Leben führte, als man überall zu tun sich bemühte; wäre das der Fall gewesen, würden die Argus-Augen seiner Gegner es gewiss erspät haben. Statt dessen geben sie zu, dass nichts Unrechtes vorgekommen sei. Die Richter Pauls lehnen es deshalb ab, ihn über sein Verhalten zum weiblichen Geschlechte zur Rede zu stellen; hätten sie es gethan, so würde er ihnen eine ausreichende Antwort vermutlich nicht schuldig geblieben sein. Es handelt sich also garnicht um einen der Anklagepunkte, über die mit Paul auf der Synode verhandelt ist; sondern um eine Episode aus seinem Privatleben, die sich nicht dazu eignet, öffentlich besprochen zu werden. Dass es gerade Paul von Samosata ist, von dem sie berichtet wird, darf die Sache in unsern Augen nicht schlechter machen. Wir dürfen nicht, wie die Kirchengeschichte der Vergangenheit es that, jede Handlung eines Ketzers als eine Ausgeburt

des bösen Geistes ansehen. Immerhin hatte Paul Aufsehen erregt. Aus den Reihen der Laien war eine Bezeichnung für die Jungfrauen hervorgegangen, der wohl als Spitzname gedacht war: sie hiessen *συνείσακτοι*. Die Antiochener hatten schon damals die spitzen Zungen, die später dem Kaiser Julian soviel Ärger bereiteten.¹ Damit erhielt das Institut einen Namen, den es in Cyprians Kreis noch nicht gehabt hatte.

Die zur Synode versammelten Bischöfe gerieren sich als die Wortführer der Gemeinde, wenn sie Pauls Leben missbilligen; sie schlagen aber weniger den Ton der Entrüstung, als den des Bedauerns an. Sie wissen, dass viele mit Jungfrauen zusammenleben und kennen die Gefahren des unseligen Brauches: Manche sind gefallen, andere in bösen Verdacht gekommen. Es ist Pflicht des Bischofs, in solchen Fällen seine warnende und mahnende Stimme zu erheben, und vor allem selbst keinen Anstoss zu geben. Das hat aber Paul gethan, und mit ihm seine Presbyter und Diakonen. Wäre er rechtgläubig, so würde das Konzil brüderlich mit ihm über seine zweideutige Lebensführung reden; bei einem erklärten Ketzner unterlässt man das lieber, da er ohnehin gerichtet ist. Wie man auf dem Konzil von solchen Nebendingen geschwiegen, so gehören sie auch eigentlich nicht in den Synodalbrief; nur um alles zu erwähnen, was Paul vorgeworfen werden kann, wird es dem Schreiben angefügt mit einer Wendung, die deutlich sagt, dass es sich weder um einen Punkt von Wichtigkeit noch um ein Vergehen handle.²

1) Als Zeugen für den bösen Mund der Antiochener zitiert Gieseler, Kirchengeschichte I, 1^a S. 96 Anm. 5: Lucian De saltat. c. 76; Julian Mispog. S. 314; Ammian. Marcell. XXII, 14; Zosimus IV S. 258; Procop. Pers. II, 8.

2) Ich kann mir nicht versagen, am Rande die Schilderung derselben Verhältnisse durch Edward Gibbon zu notieren, zum Beweise dafür, wie schwierig es ist, ein gerechtes Urtheil zu gewinnen. „Er lockerte die Zucht und verschwendete die Schätze der Kirche zu Gunsten des abhängigen Klerus, dem es gestattet war, seinem Oberhaupt in Befriedigung jeder sinnlichen Begierde nachzuahmen. Denn Paul hing sehr den Freuden der Tafel nach und hatte in seinen bischöflichen Palast zwei junge und schöne Frauenzimmer als die beständigen Gesellschafterinnen seiner Mussestunden aufgenommen“. Und dazu die Anmerkung: „Wenn man die Laster Pauls zu beschönigen wünschte, müsste man argwöhnen, dass die versammelten

Die beiden Verhandlungen in Karthago und Antiochien mögen vorläufig das Eine beweisen, dass das Syneisaktentum nicht etwa eine singuläre Ausschreitung einzelner Christen ist, die wie andere sittliche Makel der Gemeinde zu beurteilen ist. Es war eine im Osten und im Westen verbreitete Sitte, mit Jungfrauen zusammenzuleben; hochangesehene Persönlichkeiten, einer der mächtigsten Bischöfe des Reiches, der zugleich der bedeutendste Theologe seiner Zeit war, und hochgerühmte Konfessoren machten sie mit. Die öffentliche Meinung in der Kirche beurteilte sie, wenn auch unfreundlich, so doch milde. Die Bischöfe arbeiteten im Westen und Osten gleichzeitig daran, aus ihren Gemeinden die Subintroducten zu entfernen, und wer sie beibehielt, setzte sich schlimmem Verdachte und eventuell kirchlicher Strafe aus. Wenn wir nach den beiden Fällen ein allgemeines Urteil wagen dürfen, so scheint man in Afrika energischer vorgegangen und früher zum Ziele gekommen zu sein als in Syrien. Nirgends aber stellt man das Syneisaktentum als geschlechtliche Sünde hin; nur als eine Verleitung dazu, die man meiden muss. Man begreift das Verhalten der Kirche am leichtesten, wenn man annimmt, dass eine alte Gewohnheit in Misskredit gekommen war, weil sich für die Gegenwart nicht immer schickt, was in der Vergangenheit einmal recht und billig war. Durch die allgemeine Sitte war wohl Origenes veranlasst worden, im Jahre 235 während der Verfolgung des Maximinus Thrax bei der Jungfrau Juliana in Cäsarea Zuflucht zu suchen. So hatte Palladius noch in einem alten Buche gelesen, in dem ein Eintrag von Origenes' eigener Hand dies erzählte.¹ Das Haus der Juliana zog ihn an durch seine Bibliothek, der er manche Unika verdankte;² hätte er aber sich so lange dort aufhalten dürfen, wenn nicht die Sitte den Verkehr mit Jungfrauen heiligte? Oder war das nur in der Not erlaubt?

Aber gehen wir zu einem sicheren Falle über. Niemand wird in Tertullian einen Patron der Syneisakten vermuten; und doch empfiehlt er das Institut, allerdings in einer Form, die jeden Ver-

Bischöfe des Orients in ihrem Rundschreiben an alle Kirchen des Reiches die boshaftesten Verleumdungen bekannt machten“. Ich zitiere nach der Übersetzung Sporschils in einem Bande. S. 444.

1) Palladius Hist. Lausiaca ed. Meursius. Leyden 1616. S. 152.

2) Eusebius h. e. VI, 17.

dacht ausschloss. An zwei fast gleichlautenden Stellen der nahe verwandten Schriften *De exhortatione castitatis* und *De monogamia* rät er die geistige Ehe statt der Ehe an. „Weshalb bist du, o Christ, so bestellt, dass du ohne Frau nicht sein kannst? Nun, es mag auch die Gemeinschaft wegen der häuslichen Lasten notwendig sein: so habe irgend eine geistliche Frau,¹ nimm sie aus den Witwen, durch Glauben schön, durch Armut ausgesteuert, durch Alter besiegelt; du schliessest eine gute Ehe. Solcher Frauen auch mehrere zu haben ist Gott wohlgefällig. Aber der Christ denkt auf Nachkommenschaft“, u. s. w.² Ebenso an der andern Stelle: „Ferner wenn jemand die Einsamkeit des Hauses verwendet . . . Er hat ja doch die Witwe, welche er zu sich nehmen mag; nicht eine Frau dieser Art, sondern auch mehrere zu haben, ist zugestanden“. ³ Die Stellen sind interessant deswegen, weil sie uns zum ersten Male Motive zeigen, die zum Syneisaktentum geführt haben: einerseits missachtete man das geschlechtliche Leben und seine Äusserungen in der Ehe, und schätzte darum die Ehe selbst gering, indem man sie unter dem niedrigen Gesichtspunkte einer Konzession an die Sinnlichkeit betrachtete, und höchstens etwa noch als den legitimen Weg zur Erzielung von Nachkommenschaft; zumal eine zweite Ehe war verdächtig und eigentlich Niemandem gestattet. Andererseits bestand für den Ehelosen und Witwer die Notwendigkeit, das Hauswesen in eine weibliche Hand zu legen. In solchen Fällen rät Tertullian an, eine Witwe ins Haus zu nehmen. Er gebraucht zur Bezeichnung ihrer Stellung den Namen *uxor spiritalis*, muss also in irgend einer Weise vorausgesetzt haben, dass der Hausherr in eine Lebensgemeinschaft mit ihr trat. Die Witwe wurde schwerlich eine blosse Haushälterin. Sie war mit ihrem Herrn dadurch verbunden, dass beide der montanistischen Gemeinde in Karthago angehörten; sie selbst nahm als Witwe eine Ehrenstellung dort ein, und hatte Anspruch auf deren Unterstützung. Wenn ein christlicher Hausvater ihr die Aufsicht in seinem Hauswesen anvertraute, weil er aus religiösen Gründen eine Ehe nicht schliessen mochte, so konnte sie einen anderen Respekt erwarten als eine beliebige andere, die durch die Gunst des Herrn in gleicher Stellung war; sie wird die *Domina* geworden sein.

1) *uxor spiritalis*. — 2) *De exhortatione castitatis* 12; Öhler I S. 753 f.
3) *De monogamia* 16; Öhler I S. 786.

Darum ist es fast auffallend, dass Tertullian das *matrimonium spiritale* mit mehreren Witwen gleichzeitig gestattet, wie Paul von Samosata mehrere Jungfrauen zugleich um sich gehabt hatte. Der Grundsatz der Ein-Ehe war auf die geistige Ehe nicht anwendbar.

Das Verhältnis, das Tertullian empfiehlt, ist von dem, das Cyprian ein Menschenalter später so scharf verurteilt, leicht zu unterscheiden. Eine bejahrte Witwe nahm dem Hausherrn und dem Hausgesinde gegenüber eine andere Stellung ein, als ein junges Mädchen. Das Institut ist aber in beiden Fällen dasselbe. Es ist natürlich, dass, wenn eine geistige Ehe mit der Witwe angeraten wurde, nur von Fall zu Fall zu entscheiden war, ob eine solche mit einer Jungfrau zu verbieten sei. Witwen wie Jungfrauen waren alleinstehende Frauen, für deren Unterhalt die Gemeinde sorgte; und nach unsern Begriffen wurde die Grenze der Schicklichkeit nicht immer sicher erkannt und innegehalten. In Dionysiana und Antiochien sind die *subintroductae* junge Mädchen, in Karthago zu Tertullians Zeit Witwen, die Genossinnen der Konfessoren Cyprians heissen allgemein *feminae*. Vielleicht war das ganze Institut weniger bedenklich, als die für unser Gefühl allzu unbefangene Art, in der es gehandhabt wurde.

Es wird darum gut sein, wenn wir dem ehrwürdigen Bilde einer geistigen Ehe, das wir durch Tertullian bekommen, sogleich ein anderes, etwa hundert Jahre älteres gegenüberstellen, das uns die bedenkliche Seite des Verkehrs mit dem anderen Geschlechte in einem grellen Lichte zeigt, das neunte Gleichnis des römischen Propheten Hernas, in dem sich folgende Episode findet.¹ „Zu mir spricht der Hirt: ‚Alles ist gereinigt‘, sagt er; ‚wenn der Herr kommt, den Turm zu besichtigen, so kann er uns nichts vorwerfen‘. Nach diesen Worten wollte er sich entfernen. Ich fasste ihn aber an seiner Hirtentasche und begann ihn beim Herrn zu beschwören, er möge mir das erklären, was er mir gezeigt hätte. Er sagt mir: ‚Ich habe noch eine Kleinigkeit zu erledigen, dann will ich dir alles erklären. Warte aber hier auf mich, bis ich zurückkomme‘. ‚Herr‘, entgegnete ich, ‚was soll ich hier allein thun?‘ ‚Du bist nicht allein‘ sagt er; ‚denn diese Jungfrauen sind bei dir‘. ‚Nun denn‘ sage ich, ‚so empfehl mich ihnen‘. Der Hirte ruft sie herbei und erklärt ihnen: ‚Diesen Mann vertraue ich euch an, bis ich

1) Sim. IX, 10 f.

zurückkomme'. Dann entfernte er sich. Ich aber war allein mit den Jungfrauen. Diese waren jetzt noch fröhlicher und begegneten mir sehr freundlich, besonders die vier Vornehmen unter ihnen. Die Jungfrauen sagen zu mir: ‚Heute kehrt der Hirte nicht mehr hierher zurück'. ‚Was soll ich denn thun?' entgegnete ich. ‚Bis zum Abend', sagen sie, ‚warte auf ihn; und wenn er kommt, wird er sich schon mit dir besprechen; kommt er aber nicht, so bleibst du bei uns, bis er kommt'. Ich erwidere ihnen: ‚Ich will warten auf ihn bis zum Abend; wenn er aber nicht kommt, werde ich nach Hause gehen und in der Frühe zurückkehren'. Sie geben zur Antwort: ‚Du bist uns empfohlen, kannst dich also nicht von uns entfernen'. ‚Wo soll ich denn übernachten?' frage ich. ‚Bei uns wirst du schlafen', sagen sie, ‚wie ein Bruder, nicht wie ein Mann. Denn du bist unser Bruder, und in Zukunft wollen wir bei dir wohnen; denn wir lieben dich sehr'. Ich aber schämte mich, mit ihnen zu übernachten. Und die, welche die erste unter ihnen zu sein schien, fing an, mich zu küssen; und als die andern sahen, dass sie mich küsste, fingen auch sie an, mich zu küssen und rings um den Turm zu führen und mit mir zu spielen. Und auch ich wurde wie ein Jüngling und fing auch meinerseits an, mit ihnen zu spielen. Die einen führten einen Reigen auf, die anderen tanzten, wieder andere sangen. Ich aber schritt schweigend mit ihnen um den Turm und war fröhlich in ihrer Gesellschaft. Als es Abend geworden war, wollte ich nach Hause gehen. Sie aber liessen mich nicht fort, sondern hielten mich zurück. So brachte ich die Nacht mit ihnen zu, und schlief neben dem Turm. Die Jungfrauen legten ihre linnenen Unterkleider auf den Boden, und betteten mich in ihrer Mitte, und sie thaten gar nichts als Beten. Auch ich betete mit ihnen ununterbrochen und nicht weniger als sie. Und die Jungfrauen freuten sich, als ich so betete. Und ich blieb dort bis zur zweiten Stunde des Morgens mit den Jungfrauen zusammen. Da erschien der Hirt und sagt zu den Jungfrauen: ‚Ihr habt ihm doch keinen Schimpf angethan?' ‚Frage ihn selbst', sagen sie. Ich sage ihm: ‚Herr, ich habe mich gefreut, mit ihnen zu übernachten'. ‚Was hast du zu Abend gegessen', sagt er. ‚Ich habe gegessen', sage ich, ‚Worte des Herrn die ganze Nacht'. ‚Haben sie dich gut aufgenommen?' sagt er. ‚Ja Herr', sage ich.“

Suchen wird die Situation richtig zu verstehen. Zunächst ist das Eine sicher, dass Hermas mit seiner Erzählung in keiner Weise

den Eindruck bezweckt, den er bei uns Modernen hervorbringt. Er will keine Pikanterie erzählen, wie wir anzunehmen geneigt sind; er will uns nicht einmal berichten, dass er einer sittlichen Gefahr entronnen ist. Ganz gelegentlich ist die Episode eingeschoben. Er kommt später darauf zurück, indem am Schlusse des ganzen Buches die Jungfrauen angewiesen werden, in das Haus des Hermas zu ziehen. Da sie sich so freundlich gegen ihn erwiesen haben, sollen sie ihn weiterhin unterstützen. Das ist für Hermas eine Auszeichnung. Das Gleichnis, in dem das alles steht, ist vermutlich im Gottesdienste der römischen Gemeinde vorgetragen, und erst später zu Papier gebracht worden, weil sein Autor und vermutlich auch seine ersten Zuhörer es der Aufzeichnung wert erachteten. Wir müssen wohl versuchen, das Gefühl des Staunens, das uns bei seiner Lektüre befällt, zu zergliedern und dadurch zu zerstreuen.

Wir nehmen Anstoss an der Freiheit, mit der die Jungfrauen dem bejahrten Manne begegnen, und sind nicht übel geneigt, sie schamlos zu nennen. Man wird sie aber wesentlich milder beurteilen, wenn man sich in die Zeit und an den Ort versetzt, wo Hermas lebte und schrieb. Dem Altertum war das Fleisch nicht sündig; das ist es erst durch die christliche Kirche geworden. Wenn wir dem Christentum den Ernst unserer Lebensauffassung verdanken, und die sittlichen Güter, die sich darauf gründen, hochhalten, so dürfen wir nicht vergessen, dass es zugleich die Unbefangenheit der Antike zerstört hat. Das Eine steht und fällt mit dem Andern. Erst allmählich hat die christliche Stimmung das ganze Kulturleben des Altertums ergriffen und durchsetzt; als das Mönchtum das Ideal der Kirche bedeutet, ist die Entwicklung vollendet. In den ersten christlichen Jahrhunderten ist — hie und da bemerkbar — noch ein gutes Stück der alten Lebensfreude und Unbefangenheit erhalten, bei der man sich nichts Böses dachte. Die Kunst der Katakomben stellt, dort unten an der Stätte des Todes, nackte Körper dar, auch wo der Gegenstand es nicht fordert, sehr im Gegensatze zur späteren byzantinischen Kunst. Es war christlichen Frauen nicht untersagt, in öffentlichen Bädern mit Männern zusammen zu baden.¹⁾ Man darf ferner daran erinnern,

1) Vgl. Corssen und Nestle über die betreffende Stelle der syrischen Didaskalia in der Zeitschrift für NTliche Wissenschaft I S. 341 ff. und

dass unser nordisches Temperament dem antiken besonders fremd gegenübersteht, ebenso daran, dass das neunzehnte Jahrhundert viel strenger und schärfer über die Vergangenheit zu urteilen bereit ist, als etwa das achtzehnte. Wer den Süden kennt, weiss, dass es eine mildere Luft giebt, die darum noch nicht vergiftet zu sein braucht. Die grössere Freiheit im geselligen Verkehr, auch der Jugend beiderlei Geschlechts, erscheint uns noch heute in Italien als ein schönes Erbteil aus alter Zeit; wir erfahren, dass unsere Prüderie eine Fessel sein kann. Zeichnen wir das Gleichnis des Hermas in den Hintergrund Roms und des Roms der Kaiserzeit hinein, so werden wir seinen Autor eher naiv als lüstern nennen. Eins von beiden war er ja gewiss, entweder ein Kind oder ein Roué; gleich der Anfang seines Buches stellt uns vor die Entscheidung. Zwischen ihm und seiner ehemaligen Herrin Rhode hatte sich ein geschwisterliches Freundschaftsverhältnis gebildet, das der Intimität nicht entbehrte, und zwar, obwohl Hermas verheiratet war. Er erzählt davon in ruhigem Tone, und geht mit sich schonungslos ins Gericht; aber wie? Nicht dass er ihr beim Baden behülflich war, erscheint ihm als sündig, und er denkt nicht daran, es unpassend zu finden, dass sie ihn damals aufgefordert hatte, ihr zur Hand zu sein — nur der begehrende Gedanke, der ihm beim Anblick der badenden Frau gekommen war, beschwert sein Herz, dass er ihn durch öffentliches Bekenntnis sühnen zu müssen glaubt. Ich meine, der Vorgang erzählt uns deutlich von den andersartigen Sitten der Römischen Kaiserzeit, und von der Ehrlichkeit und Einfachheit des Hermas. Denn wer anders als Gott hatte seines Herzens Gedanken gesehen?

Aber auch zugegeben, dass das Altertum in diesen Dingen anders dachte und empfand als wir — wir haben damit kaum den Punkt namhaft gemacht, der uns am anstössigsten erscheint. Es sind heilige Jungfrauen, Personifikationen christlicher Tugenden, die Hermas in die bedenkliche Lage versetzen, und die vornehmsten unter ihnen gehen den andern darin voran. Wir bedürfen fast nicht der Zeugnisse späterer Zeit, um es der Erzählung abzufühlen, dass ihre Farben aus dem Leben gegriffen sind. Es muss christ-

II S. 152. Cyprian verbietet es ausdrücklich nur den christlichen Jungfrauen (*De habitu virginum* c. 19). Generelle Verbote kommen erst im vierten Jahrhundert vor; zuerst m. W. c. 30 Laodicea ca. 360.

liche Jungfrauen gegeben haben, die ihren christlichen Brüdern so weit entgegenkamen, dass sie Haus und Lager mit ihnen teilten und selbst Zärtlichkeiten anboten; und die Gemeinde muss ein solches Wesen geduldet haben, wenn Hermas so unbefangen davon sprechen konnte. Dass unter der Maske der christlichen Bruderliebe sich Leichtfertigkeit und Verführung barg — das ist es, was uns entsetzt. Auch wer unter uns das Altertum kennt und liebt, wünscht, dass seine schlimmsten Seiten nicht im alten Christentum konserviert wurden. Wir müssen aber auch hier sehr vorsichtig mit unserm Urteil sein. Keine Periode des Christentums stellt unserm Verständnis so grosse Schwierigkeiten, wie das Urchristentum. Wenn auch das Stück christlichen Lebens, das uns durch Hermas überliefert wird, das Absonderlichste und Bedenklichste ist, was wir überhaupt hören; ohne Analogien ist es nicht. Ich will nicht von den nächtlichen Gottesdiensten „vor Tagesanbruch“ reden, die regelmässig stattfanden und auf deren Besuch das grösste Gewicht gelegt wurde; bei kleinen und ruhigen Gemeinden mögen sie unbedenklich sein. Aber man erinnere sich, dass man vor dem Genuss der Eucharistie sich gegenseitig zu küssen pflegte, ein Brauch,¹ den erst die Kirchenordnungen seit dem dritten Jahrhundert dahin einschränken, dass sie bestimmen: die Männer die Männer, die Frauen die Frauen. Wir sehen schon daraus, dass in den Gottesdiensten antike Unbefangenheit mit christlicher Bruderliebe eine Verbindung eingegangen war, die uns widerstrebt. Mit dem strengen Leben der Christen, das sie von der Gesellschaft vielfach absonderte, stand die Intimität im Verkehr unter einander in einem Widerspruch, der dem Uneingeweihten rätselhaft erscheinen musste. Die Gerüchte von den Incesten, die in den Versammlungen der Gemeinde statthatten, hatten darin ihren Anhaltspunkt, so frivol sie waren. Indessen wurden sie so allgemein geglaubt, dass sie nicht ohne Rückwirkung auf das Verhalten der Kirche

1) Noch Tertullian kennt den Brauch; vgl. *Ad uxorem* II, 4: *Jam vero alicui fratrum ad osculum convenire*; später missbilligt er ihn; vgl. *De virginibus velandis* 14; Öhler I S. 906: *Patitur aliquid, quod virginis non sit, studium placendi utique et viris. Quantum velis bona mente conetur, necesse est publicatione sui periclitetur, dum percutitur oculis incestis et multis, dum digitis demonstrantium titillatur, dum nimium amatur, dum inter amplexus et oscula assidua concalescit. Sic frons duratur, sic pudor teritur, sic solvitur, sic discitur aliter jam placere desiderare.*

waren; man wurde vorsichtiger und befangener. Ganz unbefangen war man nur in der Zeit der ersten Liebe. Man schränkte den Friedenskuss auf ein Mass ein, in dem er unanständig war; Tertullian und Cyprian würden sich solche Erzählungen, wie Hermas sie vorträgt, verboten haben. Das Syneisaktentum ist ein Stück Urchristentum, über dessen Gefahren man sich erst mit der Zeit klar wurde; als man vorsichtiger geworden war und schlimme Erfahrungen gemacht hatte, rottete man es aus.

Es wird hier der Ort sein, darauf hinzuweisen, dass manche Häupter der Gnosis mit Subintrodukten lebten; sie führten damit nur eine Sitte der Urzeit weiter und erst die spätere Kirche machte ihnen einen Vorwurf daraus. Irenäus that das noch nicht. Er erzählt von einigen Valentinianern seiner Heimat, dass sie vorgegeben hätten, mit Frauen wie mit Schwestern verbunden zu sein, und anfangs einen ganz ehrbaren Eindruck gemacht hätten; mit der Zeit wäre es zu Tage gekommen, dass die „Schwester“ durch den „Bruder“ Mutter geworden sei.¹ Gegen eine geistige Ehe scheint er keine Einwendungen zu erheben; nur die schlimmen Folgen registriert er unter den Zügellosigkeiten der Gnostiker.

Ähnlich scheint jener Apollonius gedacht zu haben, der in den letzten Jahren des zweiten Jahrhunderts gegen die Montanisten schrieb. Er erwähnt, dass der montanistische Märtyrer Alexander mit einer Prophetin — vielleicht ist es Prisca — zusammenlebte. Er hängt beiden an, was an bösem Klatsch nur irgend aufzutreiben war;² ihre Lebensgemeinschaft an sich scheint ihm nicht anständig zu sein, obwohl es eine Ehe weder war, noch sein konnte.³

Es ist nicht jedermanns Sache, dem Gegner das zuzubilligen, was man eventuell selbst beansprucht. Tertullians Sache war es jedenfalls nicht; ihm ist jede Waffe recht, wenn sie nur verletzen und niederstrecken kann. Man ist darum versucht, aus seinen bösen Nachreden einen verhältnismässig unschuldigen Kern herauszuschälen. Wenn er dem Marcioniten Apelles den Verkehr mit

1) Irenaeus h. I, 6, 3; Stieren I S. 76: ἄλλοι δὲ αὐτὸ πάλιν σεμνῶς κατ' ἀρχάς, ὥς μετὰ ἀδελφῶν προσποιούμενοι συνοικεῖν, προϊόντος τοῦ χρόνου ἡλέγχθησαν, ἐγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ γεννηθείσης.

2) Eusebius h. e. V 18, 6 f.

3) Apollonius sagt a. a. O., die Prophetin συνοικεῖται mit Alexander. Es ist derselbe Ausdruck, den unten S. 30 Philo von den Syneisakten der Therapeuten gebraucht.

zwei Weibern — eine von ihnen war die Prophetin Philumene — in schärfster Weise vorrückt,¹ so liegt der Gedanke nahe, dass Apelles mit ihnen in geistiger Ehe lebte, die erst im Munde seiner Gegner so schwer verdächtig wurde.

In einer ganz andern Zeit lebte Epiphanius. Ihm sind die Syneisakten eine Pest der Kirche. Wenn er von den Enkratiten Tatians erzählt, dass man sie „umgeben von Weibern fände, dass sie Weiber aus allen Orten bethörten, mit Weibern reisten und lebten, und sich von ihnen bedienen liessen“,² so ist ihm das ein Beweis dafür, dass sie die ἐγκράτεια nur äusserlich hielten, während es uns ziemlich deutlich ist, dass den Enkratiten kein grösserer oder geringerer Vorwurf gemacht werden kann als der allgemeinen Kirche, die denselben Brauch heiligte. Da sie die Ehe verwarfen, lag ihnen die geistige Ehe besonders nahe.

Diese Vorbereitungen mögen genügen, um jetzt zu der strittigen Stelle im ersten Korintherbriefe des Paulus überzugehen; ich gebe den kurzen Text mit Angabe der für das Verständnis etwa wichtigen Varianten wieder.

I. Kor. 7, 36—38.

Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾗ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιεῖτω· οὐχ ἁμαρτάνει· γαμεῖτωσαν (γαμεῖτω).

ὅς δὲ ἔστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος, μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει.

ὥστε καὶ ὁ γαμίζων (ἐκγαμίζων) τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ, καὶ ὁ μὴ γαμίζων (ἐκγαμίζων) κρεῖσσον ποιήσει.

So lautet die Antwort des Paulus auf eine Anfrage der korinthischen Gemeinde. Den Wortlaut der Zuschrift und die Verhältnisse, auf die sie sich bezog, müssen wir uns rekonstruieren. *Deest nobis historiae lux; aliter clarissima erant omnia* sagt mit Recht der alte Semler in seinem Kommentar.³ Seit alter Zeit pflegt

1) Tertullian, De praescr. haer. 30; Öhler II S. 27 f.

2) Epiphanius h. 47, 3; Dindorf II S. 425.

3) Jo. Sal. Semleri Paraphrasis in primam Pauli ad Corinthios epi-

man anzunehmen, dass es sich um einen Vater und eine Tochter handelt, deren Naturell sich für eine dauernde Jungfräulichkeit nicht zu eignen schien: Paulus zerstreue die Bedenken des Vaters und rate zur Heirat, jedoch nicht, ohne den jungfräulichen Stand höher zu stellen. Der andern Möglichkeit, die man zuweilen nebenbei andeutet,¹ dass von einem Mündel und ihrem Vormund die Rede ist, pflegt man nicht weiter nachzugehen und ihr keinen Einfluss auf die Exegese zu verstatten. Und es ist zuzugeben, dass gegen die im Altertum, in der Reformationszeit und bei den Neueren herrschende Anschauung sich entscheidendes nicht sagen lässt. Man kann höchstens darauf hinweisen, dass dabei einige Ausdrücke auffallend bleiben und nicht ganz zu ihrem Rechte kommen. Ἀσχημονεῖν heisst sich schimpflich benehmen.² Das Wort scheint zu stark für einen Vater, der seiner Tochter die Ehe versagt.³ Man weist zur Erklärung darauf hin, dass die Tochter — zumal in Korinth — der Verführung ausgesetzt war; sollte aber nicht auch damals ein Vater seine Tochter vor dem Äussersten haben schützen können? Man kann sich kaum vorstellen, dass diese Möglichkeit für Paulus bestimmend war. So bliebe denn als „schandbare Handlung“ des Vaters nur das eine übrig, dass er seine Tochter veranlasst, sitzen zu bleiben. Aber wer sein Kind dazu anhält, in den hochgeehrten Stand der Jungfrauen einzutreten, benimmt sich nicht schimpflich. Man kann unter Umständen sagen, dass er ihr unrecht thut; der scharfe Ausdruck ἀσχημονεῖν passt wenig in die Situation.

Aber handelt es sich überhaupt um einen Vater und seine Tochter? Das ist mit keinem Worte angedeutet. Es ist von einem Christen und „seiner Jungfrau“ die Rede, nachdem der Apostel schon im Vorhergehenden den Jungfrauen Ratschläge und Vorhaltungen gegeben hatte. Man sollte erwarten, dass, wenn jetzt der Vater angeredet werden sollte, wenigstens mit einem Worte die Verwandtschaft zwischen beiden angeführt würde. Wenn der

stolam. Cum notis, et latinarum translationum excerptis. Halae Magdeburgicae 1770 S. 188.

1) Meyer-Heinrici⁸ S. 245.

2) Vgl. die ausführliche Darlegung bei Meyer-Heinrici⁸ S. 245.

3) Vgl. Holsten S. 305 Anm. †, „das ἀσχημονεῖν ἐπὶ ist eine dunkle Wendung, an welcher schon die Alten angestossen sind“.

Apostel aber fortfährt, von Jungfrauen zu reden und dem, der für sie Sorge trägt, so scheint er eine andersartige, weitere Beziehung zwischen beiden im Auge zu haben, als die zwischen Kindern und Eltern. Aber nur eine ausführliche Darlegung kann eine neue Auffassung¹ begründen. Vielleicht lässt sich folgendes feststellen.

Zwei Personen verschiedenen Geschlechts litten unter einer unerträglichen Situation, die durch eine Ehe erträglicher gestaltet werden konnte. Paulus ist um seinen Rat gegangen worden, ob unter den obwaltenden besonderen Umständen eine Ehe gestattet werden könne, und er giebt den berühmten Bescheid, der zum geflügelten Worte geworden ist, das freilich den Wortlaut seiner Antwort nicht genau wiedergiebt: heiraten ist gut, nicht heiraten ist besser.

Die Personen, um die es sich handelt, werden wenig charakterisiert. Von dem Manne erfahren wir weder, ob er jung oder alt, noch ob er verheiratet oder ledig war; auch über seine soziale Stellung bleiben wir im Unklaren. Vermutlich lag nicht nur ein Fall, sondern eine Reihe gleichartiger Fälle vor, so dass die Personalien verschieden lauteten. Von dem Mädchen wird dagegen mit Nachdruck gesagt, dass sie Jungfrau war; und zwar steht sie dem Manne so nahe, dass sie „seine Jungfrau“ heisst.

Das Verhältnis wurde dadurch unerträglich, dass einer der beiden ὑπέρακμος wurde, was hier richtig verstanden ist, wenn man es mit „überblühend“, „von überquellender Kraft“ wiedergab, und nicht mit „über die Jahre der Blüte hinaus“, was es auch heissen kann.²

1) Auf die Schwierigkeiten, die der hergebrachten Erklärung im Wege stehen, hat C. Holsten (Das Evangelium des Paulus I S. 305 ff.) scharfsinnig hingewiesen. Weizsäcker deutete gelegentlich (Apostolisches Zeitalter¹ S. 675 f.) die Möglichkeit an, die Stelle anders aufzufassen, was E. Grafe in dem oben S. 6 citierten Aufsatz aufnahm, und im Einzelnen begründete. Ein Anstoss blieb bestehen, da Grafe γαμίζεω = γαμέω verstand, was es eigentlich nicht heissen kann. — Ähnlich wie Grafe muss sich Rohr (in den Biblischen Studien, herausg. von Bardenhewer, Bd. 4, 1899) ausgesprochen haben, dessen Arbeit mir leider nicht erreichbar ist. — Ich bitte die Einzel-exegese Grafes zu vergleichen, die ich durch meine obigen Ausführungen nicht zu antiquieren beabsichtige.

2) Holsten S. 305 Anm. †: „Das ὑπέρακμος kann Paulus hier kaum gedacht haben im Sinne von: über die Blüte des Lebens hinaus, wenn doch auch das καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι nach dem ganzen Zusammenhange eine Schuld nicht gegen die Sitte, sondern gegen die Natur bezeichnet“.

Man hat die Überreife meist auf die Jungfrau bezogen; mindestens ebenso nahe liegt es, sie dem Manne zuzuschreiben. Weil er ὑπέρραμος ist, „glaubt er“ auf die Dauer „gegen die Jungfrau sich schandbar zu benehmen“, „und es kommt so zu einem Muss“, das auf die Heirat hinführt. Das sollte eigentlich nicht sein; es stand auch nicht überall so. Im folgenden ist das korrekte Verhältnis erwähnt, wo der Zwangszustand nicht eingetreten war. Es wird mit folgenden Worten beschrieben: dass der Mann „fest steht in seinem Herzen“, dass er „keinen Drang erleidet“, dass er „Herr seines Willens ist und in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau zu bewahren“.¹ Durch die Schilderung der gefährdeten Situation, wie durch die andere der ungefährdeten wird gleicherweise festgestellt, dass der böse Ausgang, dem durch die Heirat ausgewichen werden soll, durch das Zusammenleben des Mannes mit der Jungfrau herbeigeführt wurde. Der Mann begann in dem Mädchen das Weib zu begehren, litt unter seinem Zustand und belästigte seine Hausgenossin. Das ἀσχημονεῖν bekommt einen vollen und verständlichen Sinn.² Die Frage, die Paulus zu entscheiden hat, ist die, wie der erwachenden Liebe zwischen beiden gesteuert werden kann. Ist das richtig — und die Ausdrücke scheinen recht deutlich zu reden — so ist kurzer Hand die übliche Erklärung, dass es sich um Vater und Tochter handelt, abzuweisen. Der wichtige Punkt, um den sich hier alles dreht, ist weniger die Ehelust des Mädchens, als die durch den Umgang mit der Jungfrau gereizte Begierde des Mannes. Das Verhältnis, das vorliegt, kann nicht auf Blutsverwandschaft beruhen. Es kann in ihm Liebe entstehen, ohne dass sie verbrecherisch zu nennen wäre, ja,

1) Vgl. Holsten S. 305 Anm. ††: „Die Worte des V. 37 bedeuten in unbefangener Exegese: Wer aber steht in seinem Herzen (fest), indem er keine Not hat (durch den Zwang des Naturtriebes cf. καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι), Macht aber hat über seinen eigenen Willen, und dieses entschieden hat in seinem eigenen Herzen, zu bewahren seine eigene Jungfrau . . ., der wird gut thun“. — So treffend diese exegetischen Bemerkungen Holstens sind, so auffallend ist der Ausweg, den er sich durch die Schwierigkeiten unter Führung des Methodius bricht.

2) Es wird kein Zufall sein, dass Chrysostomus in seinen beiden Schriften an die Syneisakten und ihre Patrone (Migne SG. 47 S. 495) ständig die ἀσχημοσύνη des Verhältnisses, das ἀσχημονεῖν des einen gegen die andere, hervorhebt.

ohne dass etwas Erhebliches gegen ihre Berechtigung eingewandt werden könnte.

Die weise Antwort, die Paulus giebt, beleuchtet aufs neue das räthelhafte Verhältnis. Er lobt den Mann, dessen Herz fest geblieben ist, so dass eine Änderung in seiner und des Mädchens Lebenslage nicht erforderlich war. Aber er tadelt auch das andere Paar nicht, dessen männlicher Teil menschlicher empfand, und trägt kein Bedenken, die Heirat anzuraten, wenn auch unter ausdrücklicher Betonung, dass ihm die Starken lieber sind als die Schwachen. Der Ausweg für das gefährdete Paar ist die Heirat. Sie sollen indess nicht sich mit einander verheiraten, wie wir Modernen von unsern Anschauungen aus als natürlich annehmen würden, sondern der Mann soll das Mädchen einem andern jungen Christen als Gattin zuführen. Das allein besagt das zweimal gebrauchte Wort $\gamma α μ ί ζ ε ι ν$; es kann nicht heiraten heissen, es heisst immer verheiraten.¹ Noch unzweifelhafter steht der Sinn fest, wenn man die an beiden Stellen wohlbezeugte Lesart $ἐ γ γ α μ ί ζ ε ι ν$ aufnimmt, wodurch die Entfernung der Jungfrau aus dem Hause zum Ausdruck gebracht wird. Wenn also der Mann nicht der Vater des Mädchens sein kann, so muss er doch ihr Herr, Vormund oder Patron gewesen sein, dass er das Recht hatte, sie einem Manne zur Ehe zu geben. Die Möglichkeit, dass der Vormund selbst sein Mündel heiratet, ist gar nicht in Betracht gezogen. Man mag sich vorstellen, dass er eine würdige Persönlichkeit in gesetzten Jahren war, dessen Verhältnisse an die für unsere Begriffe einfachste Lösung nicht denken liessen, wird aber auch daran erinnern dürfen, dass das römische Recht die Ehe zwischen Vormund und Mündel verbot.² So soll der Mann die Versuchung von sich entfernen und das beunruhigte Mädchen in einer christlichen Ehe sicherstellen vor den Gefahren, die einer Jungfrau drohen. Die Frage: Mit wem? macht keine Schwierigkeit. Den christlichen Jungfrauen wird es schon damals nicht an Bewunderern und Verehrern gefehlt haben.³

1) Ich bitte um Entschuldigung, dass ich mit einem so bestimmten Ausdruck angesehenen Exegeten entgegentrete; aber ich habe keinen Beleg für die Bedeutung des $\gamma α μ ί ζ ε ι ν$ = heiraten hinreichend gefunden.

2) L. 59 D. de ritu nuptiarum (23, 2). — Ich danke diesen Nachweis Herrn Professor Gradenwitz in Königsberg.

3) *Facile virgines fraternitas suscipit.* Tertullian De virg. vel. 14;

Ein Wort scheint allerdings darauf zu führen, dass der Patron seine Clientin zur Gattin erheben soll, das *γαμείτωσαν* in V. 36. Der Plural wird am einfachsten auf das in Rede stehende Paar bezogen; und von hier aus sind die Versuche gemacht worden, dem *γαμίζειν* die Bedeutung von heiraten zu vindizieren. Daneben aber steht die andere, wohlbezeugte Lesart *γαμείτω*, was Itala und Vulgata richtig mit dem vorhergehenden *οὐχ ἁμαρτάνει* verbanden und wiedergaben *non peccat si nubat*.¹ Nicht der Mann tut den grossen Schritt, sondern das Mädchen. Es kommt garnicht die Frage in Betracht, ob er eine Sünde begeht; wohl aber ist es zu überlegen, ob eine gelobte Jungfrau zur Ehe schreiten darf. Der Apostel versichert: sie thut damit keine Sünde, ebenso wie V. 28.² In V. 36 ist an einem Punkte ein Wechsel des Subjekts vorzunehmen, indem der Apostel von dem Mann zum Mädchen übergeht. Entweder vor *ἐάν*, wie man herkömmlicher Weise annimmt. Bezieht man aber, wie wir oben thaten, das *ὑπέρακμος* auf den Vormund, weil damit der Gegensatz zu V. 37 *μὴ ἔχων ἀνάγκην* zum Ausdruck gebracht wird, so entsteht bei *ὃ θέλει ποιεῖτω* wieder die Frage, ob von einem Entschluss des Mannes oder der Jungfrau die Rede ist, die man ebenso am besten im ersten Sinn beantwortet, weil im folgenden das *καὶ τοῦτο κέρρικεν* entgegengesetzt ist. Mit dem *οὐχ ἁμαρτάνει* dagegen wird die Jungfrau beruhigt, und wenn man die Lesart *γαμείτωσαν* beibehalten will, wird man sie auf diese und ihren künftigen Gatten beziehen.³ Leichter verständlich ist *γαμείτω*.

Ich würde demnach folgende Übersetzung der Stelle vorschlagen.⁴

„Wo aber einer denken muss, er benehme sich schimpflich gegen seine Jungfrau, wenn er überreizt ist, und es kommt so zu einem Muss, der thue, was er will: sie sündigt nicht, sie möge heiraten.“

Öhler I, S. 904. — Das Folgende zeigt, dass die Jungfrauen nicht nur als *uxores spirituales* begehrt waren.

1) Vgl. Sabatier III, 2 p. 683 f. und den Ambrosiaster bei Migne SL. 17, 255.

2) *ἐάν γήμη ἡ παρθένος, οὐχ ἡμαρτεν*. — Holsten S. 305 Anm. †: „Zu *ἁμαρτάνει* die *παρθένος* als Subjekt zu denken ist das allein Natürliche“.

3) Meyer-Heinrici⁸ S. 246.

4) Soweit möglich, schliesse ich mich an Weizsäcker an.

„Wer aber fest steht in seinem Herzen, keinen Drang erleidet, sondern Herr seines Willens ist, und in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau zu bewahren, der thut wohl daran.“

„Demnach thut der wohl, der seine Jungfrau verheiratet, aber mehr noch der, der es nicht thut.“

So die Antwort des Paulus. Die Frage der Korinther kann man sich danach denken. Sie hatten offenherzig dem Apostel mitgeteilt, dass es öfter zu prekären Situationen führe, wenn man eine Jungfrau im Hause eines Mitchristen unterbringe, und sie hatten angefragt, ob der Jungfrauenstand des Mädchens es dem geistigen Vater verböte, seine Jungfrau, für die er einmal die Sorge übernommen habe, zu verheiraten.

Es sind noch einige Voraussetzungen klarzustellen, ohne die die vorliegende Situation, die Frage der Korinther und die Antwort des Paulus, nicht völlig zu verstehen sind.

Wenn der Mann in Gefahr stand, die Selbstbeherrschung zu verlieren, und wenn der ihm anvertrauten, jugendlichen Mitchristin angeraten wird, zur Ehe zu schreiten, so kann das Verhältnis zwischen beiden nicht in der blossen Hausgenossenschaft bestanden haben. Ein Christ, der einem Hauswesen vorstand, mag es gross oder klein gewesen sein, konnte jederzeit eine junge Waise bei sich aufnehmen, ohne dadurch seine Sittlichkeit zu gefährden und seine Pflegebefohlene zu verwirren. Wir müssen vielmehr das Institut der *subintroductae* in seiner ganzen Ausbildung bei Paulus voraussetzen. Zwischen dem geistigen Vater und seiner Tochter muss eine Intimität geherrscht haben, die nur bei grosser Zurückhaltung und sittlichem Ernst von einer Ehe dauernd zu unterscheiden war. Man muss sich doch wohl die Farben bei Hermas holen, um eine klare Vorstellung zu gewinnen, so sehr man sich dagegen sträuben wird.¹

1) Dies wird der Punkt sein, von dem aus man versuchen wird, die obige Auffassung der Korintherstelle in Zweifel zu ziehen. Denn Niemand stellt gern Paulus und Hermas in Parallele, auch wenn nur von dem Zustand der Gemeinden bei beiden die Rede ist. Ich möchte deswegen an dieser Stelle bemerken, dass auch mir die neue Auffassung nicht zweifellos ist. Es scheint mir dabei besonders V. 37 und sein Verhältnis zu V. 36 besser zur Geltung zu kommen; um aber die herkömmliche Auffassung endgültig zu beseitigen, dazu sind wohl die beigebrachten Argumente nicht schlagend genug. Allerdings hoffe ich durch das Ganze meiner Ausführung zu zeigen, dass man der Paulinischen Gemeinde nichts Unerhörtes und nichts

Eine dauernde, intime Verbindung zwischen Mann und Weib, die doch keine Ehe ist, ist nur als geistige Ehe zu bezeichnen, wenn auch der Ausdruck damals noch fehlt. Eine solche ist kaum denkbar ohne die weitere Voraussetzung, dass das Mädchen das Gelöbniß der Jungfräulichkeit abgelegt hatte. Dadurch allein war der Gemeinde eine Garantie für die Reinheit des Verhältnisses gegeben. Die Jungfrau wollte aus religiösen Gründen ihr Fleisch unbefleckt erhalten, die Gemeinschaft mit einem Manne aber aus irgend einem Grunde nicht entbehren. Sie lebte mit einem Christen zusammen, aber nicht als seine γυναῖκ, sondern als seine παρθένος. Das geschah mit Wissen und unter Billigung der Gemeinde und ihrer Vorsteher. Es muss nun irgendeine Form gegeben haben, wodurch das Verhältniß sanktionirt wurde. Mann und Weib müssen vor der Gemeinde ihren Entschluss kundgegeben haben, und ich wüsste nicht, wie sie den Schritt thun konnten, ohne dass das Weib zugleich das Gelöbniß der Jungfräulichkeit übernahm. Vielleicht ebenso der Mann. Auf das Weib aber kam es an; das liegt in der Natur der Sache. Eine geistige Ehe erlaubte jede Art des Verkehrs ausser dem ehelichen im eigentlichen Sinne des Wortes, und stand daher in ständiger Gefahr, unsittlich zu werden, auch wenn das Gelübde äusserlich gehalten wurde. Paulus war weitherziger und weniger formalistisch als die spätere bischöfliche Kirche. Es kam ihm weniger darauf an, dass das Gelübde gehalten wurde, als darauf, dass seine geistigen Kinder in Korinth nicht Schaden litten. Er löst ohne Bedenken die geistige Ehe auf, wenn sie den geistigen Charakter zu verlieren droht, zerreisst das Gelübde mit dem ruhigen Wort: Sie sündigt nicht, wenn sie heiratet.

Um so auffallender ist es, dass Paulus das Institut der geistigen Ehe nicht abschafft, nachdem er von seinen Gefahren unterrichtet war. Warum löst er nicht jedes derartige Verhältniß auf durch ein strenges Verbot, wie es die spätere Kirche that? Oder warum verbietet er nicht wenigstens, in Zukunft ein solches einzugehen? Es muss in seinen Augen Vorteile geboten haben, die die bedenklichen Seiten aufwogen. Es muss ein Notstand vorhanden gewesen sein, dem er nur durch Duldung einer geistigen Ehe zu begegnen wusste, auch wenn sie Bedenken hatte. Was kann das gewesen

Anstössiges zutraut, wenn man sich genötigt sieht, in ihr das Syneisaktentum zu konstatieren.

sein? Wir sind auf Vermutungen angewiesen, aber sie liegen doch recht nahe. Den Männern war durch die geistige Ehe eine anmutige Häuslichkeit bereitet¹ — das kann nicht das Motiv gewesen sein, das Paulus zur Duldung bewog. Das Mädchen genoss den Schutz eines Hauses und die Aufsicht eines gereiften Christen — hier werden wir die Wurzel der Einrichtung zu suchen haben. Schutzlose und einsame Mädchen, wie sie eine Grossstadt in Menge beherbergt, hatten sich der Gemeinde angeschlossen, und so stand man vor der Aufgabe, sie zu unterhalten und zu schützen. Da man keine Mädchenheime bauen konnte, mussten sie in christlichen Häusern untergebracht werden. Manche werden als Dienerinnen in christliche Häuser eingetreten sein, andere werden geheiratet haben. Die Not der Zeit und die Erwartung des Endes liess die Ehe als ein zweifelhaftes Gut erscheinen², und hatte schon zu einem Stande der Ehelosen beiderlei Geschlechts geführt. Wer eine Jungfrau war im speziellen Sinne des Wortes, nahm eine Ehrenstellung in der Gemeinde ein, und war daher vielleicht nicht mehr gewillt, in einem kleinen oder grossen Christen Hause eine untergeordnete Stellung einzunehmen, in der sie doch nur geduldet war. Der Besitz des göttlichen Geistes verlieh ihr die Kraft, gegen Angriffe des Fleisches gewappnet zu sein, und so ergab sich die geistige Ehe zwischen Ehelosen beiderlei Geschlechts. Die Syneisakten aber sind legitimiert, wenn ein Paulus zu ihren Fürsprechern zählt.³

1) Vgl. Tertullian oben S. 13. — 2) Vgl. 1. Kor. 7, 25—35.

3) Es muss noch eine Frage beantwortet werden, die anscheinend ein gewichtiges Moment gegen die obige Auffassung abgeben kann: Warum hat kein Übersetzer und keiner der griechischen Exegeten die Stelle so verstanden? — Eine befriedigende Antwort liegt sehr nahe. Die kirchlichen Institute hatten sich in einer Richtung entwickelt, die ein richtiges Verständnis der Korintherstelle ausschloss. Zunächst waren die Syneisakten seit dem dritten Jahrhundert nicht mehr gern gesehen und allmählich verachtet, sodass man sie in einer Paulinischen Gemeinde nur ungern konstatierte. Sodann hatte sich der Stand der Jungfrauen schon im zweiten Jahrhundert derartig konsolidiert, dass man die Heirat einer gelobten Jungfrau als schwere Sünde ansah. Dass Paulus einer Jungfrau die Ehe anraten konnte, schien ebenfalls unmöglich. So wurde die Exegese in eine falsche Bahn geleitet, was durch den dunkeln Wortlaut der Stelle begünstigt wurde. — Goethe's „Braut von Korinth“ geht auch von einer falschen Auffassung der Korintherstelle aus.

Wir dürfen einer letzten Konsequenz nicht ausweichen. Paulus hatte die korinthische Gemeinde gegründet. Der Stand der Jungfrauen bestand mit seiner Bewilligung und unter seinem besonderen Wohlgefallen. Hat er etwa auch für den Unterhalt der Jungfrauen Sorge getragen? Gab es nur in Korinth die geistige Ehe oder folgte Paulus einer Sitte, die sich auch sonst schon in Christengemeinden bewährt hatte? Mit einem Wort: Ist etwa der Apostel Paulus der Schöpfer des Syneisaktentums? Oder woher kannte er es?

Möglicher Weise lässt sich die Frage beantworten, und zwar mit Hilfe der Philonischen oder Pseudo-Philonischen Schrift *De vita contemplativa*. Denn die Genossinnen der Therapeuten, die Therapeutriden, sind Syneisakten, man mag die Erscheinung deuten, wie man will. Entweder hat es schon vor der Gründung der christlichen Gemeinden im Reich, in jüdisch-asketischen Kreisen, das Institut der geistigen Ehe gegeben, und die Zustände in Korinth erhalten eine naturgemässe Erklärung; oder der christliche Verfasser erzählt unter Philos Namen von Syneisakten christlicher Mönche — wenn nämlich Lucius¹ darin Recht hat, dass *De vita contemplativa* eine Fälschung von christlicher Hand ist. Zunächst kommt es darauf an, die Identität der Therapeutriden und der Syneisakten festzustellen.

Nach der Schilderung des Verfassers „Vom beschaulichen Leben“² sind Therapeuten und Therapeutriden über der ganzen Erde verbreitet, im Hellenen- und Barbarenlande, besonders aber in Ägypten, und nirgends hausen sie so zahlreich wie westlich von Alexandrien, in der angenehmen Gegend am Mareotischen See. Sie wohnen dort einsam, wenn auch einander benachbart, in Hütten einfachster Art, die nur gegen Hitze und Kälte Schutz gewähren; in jeder Hütte ist ein Heiligtum zu finden, wohin man sich mit den heiligen Schriften zurückzieht. Die Tageseinteilung ist durch zweimaliges Gebet geregelt; den Tag verbringt man mit Lesen und Meditation, ohne sich zu besuchen, ja, ohne vor die Thür zu sehen. Den Sabbat begehen alle gemeinsam in einer Versammlung, bei der man in strenger Reihenfolge nach der Anziennität Platz

1) P. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift *De vita contemplativa*. Strassburg 1880.

2) Philo ed. Mangey II S. 471—486; eine Separatausgabe von F. C. Conybeare, Philo about the contemplative life. Oxford 1895.

nimmt, um sich an dem würdigen Vortrag des Ältesten zu erbauen. Die leiblichen Bedürfnisse schränken sie auf das äusserste Mass ein; keiner geniesst Speise oder Trank bis zum Abend; einige bringen es in der Enthaltksamkeit so weit, dass sie nur alle drei oder gar alle sechs Tage etwas zu sich nehmen, sodass sie fast wie die Cicaden von der Luft leben. Wenn sie am Sabbat davon eine Ausnahme machen, so sind doch bei der Mahlzeit, der sie sich nach dem Gottesdienste hingeben, die kulinarischen Genüsse von primitivster Art; sie bestehen nämlich in Brot mit Salz und Wasser, sodass es fast als Schlemmerei erscheint, wenn einige sich die Mahlzeit mit Ysopblättern würzen. Dieselben Speisen figurieren bei dem höheren Feste, dem Wochensabbat, der alle sieben Wochen gefeiert wird. Wie Essen und Trinken lediglich den Zweck hat, Hunger und Durst zu vertreiben, so fällt auch bei der Wahl der Kleidung jeder andere Gesichtspunkt fort als der nächstliegende, dass sie deckt und schützt; sie besteht deshalb im Winter aus einem ordinären Pelz oder Haarfilz, im Sommer aus einem Leinenkleid.

So leben die Therapeuten und Therapeutiden. Irgend eine nähere Gemeinschaft zwischen einzelnen unter ihnen hat nicht statt. Die Geschlechtslust ist wie jede unnötige Konzession an das Leibliche verpönt; und es sind Vorsichtsmassregeln getroffen, dass die gemeinsamen Feste nicht zu Vertraulichkeiten führen können. Bei dem Festmahl an der Pentekoste lagern die Männer rechts, die Frauen links. Die Kirche ist so eingerichtet, dass sie auch beim Wortgottesdienst getrennt sind. Eine Brustwehr von drei bis vier Ellen Höhe scheidet den Männerstand von der Frauenabteilung, und bei der nächtlichen Feier der Pentekostē stehen sich die Geschlechter in Chören gegenüber. Wo der Verfasser sich einmal etwas ausführlicher über die Frauen der Gemeinschaft äussert, hebt er als einziges Charakteristikum ihre freiwillige Jungfräulichkeit hervor: „Es nehmen aber auch Frauen an der Gemeinschaft teil, meist bejahrte Jungfrauen, die ihre Jungfrauschaft nicht wie einige unter den griechischen Priesterinnen gezwungen bewahren, sondern nach eigenem Entschluss. Aus sehnüchtigem Verlangen nach Weisheit, mit der sie leben wollen, verachten sie die Gelüste des Fleisches, begehren sie keine sterbliche, sondern unsterbliche Nachkommenschaft, die nur eine Gott liebende Seele aus sich selbst hervorbringen kann, wenn der Vater in sie hineinsät Strahlen der

Vernunft, vermöge deren sie schauen kann die Gesetze der Weisheit“.¹

Die Schilderung, die der Verfasser entwirft, ist ein Idealbild. Man kann sich nur schwer vorstellen, dass eine Gemeinschaft von Männern und Frauen auf die Dauer nach solchen Grundsätzen leben konnte, wenn nicht sehr strenge Massregeln für die Aufnahme neuer und für die Ausschliessung ungeeigneter Mitglieder getroffen waren, von denen der Verfasser nichts berichtet. Die Einrichtung und der Unterhalt der Kolonie, deren Mitglieder jede Arbeit verpönen, ist ohne ein Stiftungskapital oder eine gemeinsame Kasse nicht durchzuführen, wovon wir ebenfalls nichts erfahren. Uns kommt es aber hier nur auf die Stellung der Frauen zur Gemeinschaft an. Es ist nicht schwer, in ihnen eine Urform der christlichen Jungfrauen wiederzuerkennen. Wenn der Verfasser betont, dass es meist ältere Jungfrauen waren, dürfen wir schliessen, dass jüngere nicht ausgeschlossen waren. Die Frage, ob Witwen zugelassen waren, dürfte nicht ohne Begründung zu verneinen sein. Wichtiger als solche Nebensachen ist es, dass das Bild des „beschaulichen Lebens“ mit einem Zuge abschliesst, der freilich ganz im Geiste antiker Religiosität gehalten, aber für uns mit dem keuschen Leben der „Gottesdiener“ oder „Beter“ nur schwer zu vereinigen ist. Das Fest der Pentekoste läuft in eine nächtliche Feier aus. Nach der Mahlzeit ordnen sich Männer und Frauen zu zwei Chören, je unter einem Chorführer, und führen Gesänge auf. Sie stellen die Feier Israels nach dem Durchzuge durch das rote Meer dar.² Der Führer der Männer heisst Moses, die Anführerin der Frauen Mirjam; ihr Gesang steigert sich zu bacchantischer Lust, die Chöre fliessen zu einem Reigen zusammen, und so jubeln und tanzen sie in göttlicher Trunkenheit die ganze Nacht bis zum Morgen. Für den Verfasser besteht kein Widerspruch zwischen dem beschaulichen Leben und der nächtlichen Schwärmerei am fünfzigsten Tage; wiederum ein Zeichen dafür, wie sehr wir uns hüten müssen, unsere Anschauungen in das Altertum hineinzutragen. Und gerade dieser auffallendste Zug in dem Bilde lässt uns wieder an die christlichen Jungfrauen denken: dieselbe, uns so wunderbar dünkende Verbindung von strengster

1) Mangey II S. 482, 3 ff.; Conybeare S. 105 ff.

2) Vgl. hierzu J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte II S. 163.

Tugend und wildesten Ausgelassenheit hatten wir bei Hermas angetroffen.

In einem Asketenverein strengster Observanz taucht zuerst das spätere Syneisaktentum auf. In Kreisen, wo alles Fleischliche verachtet war, verzichtet man nicht auf die Gemeinschaft mit Frauen. Man trifft Vorsichtsmassregeln, die jeden Verkehr zwischen einzelnen ausschliessen sollen, flieht aber nicht das weibliche Geschlecht. Die am Tage und in den Gottesdiensten sorglich getrennt werden, begehen die Nacht jeder Pentekoste bei scenischen Aufführungen als Bacchanten und Mänaden. Schon ehe die christlichen Gemeinden sich in der Welt ausbreiteten, gab es asketische Jungfrauen, die mit Männern zusammenlebten. Eine Einrichtung, auf die Paulus im ersten Korintherbriefe anspielt, und die wohl mit seiner Zustimmung getroffen ist, war keine Neuerung, sondern nur Nachahmung einer anderen Einrichtung, die sich in einer weitverbreiteten jüdischen Sekte konstatieren lässt. Die christlichen Jungfrauen in Korinth sind die Nachfolgerinnen der jüdischen „Gottesverehrerinnen“ oder „Beterinnen“. Das Syneisaktentum ist älter als das Christentum. Die korinthische Praxis, die Jungfrauen in den Häusern vertrauenswürdiger Christen unterzubringen, ist nur eine Variante des älteren Brauchs, die sich aus den veränderten Umständen von selbst ergibt. In einem entlegenen Mönchsdorf können Männer und Jungfrauen in zerstreuten Hütten, jeder für sich, wohnen; in der Grossstadt und Seestadt Korinth, deren schlechter Ruf sprichwörtlich war, mussten die jüngeren Mädchen männlichem Schutze anvertraut werden. So entstand aus der Genossenschaft der männlichen und weiblichen Asketen die geistige Ehe zwischen Christ und Christin.

Das sind die Schlüsse, die man aus dem Tatbestand ziehen muss, wenn die Schrift *De vita contemplativa* von Philo ist oder nur aus der Zeit Philos stammt — Schlüsse, die ich zu ziehen geneigt bin. Leider ist die Voraussetzung bestritten. Die von Lucius begründete Position, dass die Sekte der Therapeuten nie existiert hätte, da sie nur eine christliche Mönchskolonie mit Philonischer Feder beschrieb, hat auch ausser ihm noch andere angesehene Verteidiger.¹ Und von unserm Gegenstande aus lässt sich nichts zur Entscheidung der Frage beitragen, da gerade in

1) Vgl. den Bericht Schürers³ III S. 535 ff.

den Mönchskreisen des vierten Jahrhunderts die Syneisakten ihre Heimstätte fanden,¹ wir also in der Schrift „Vom beschaulichen Leben“ gerade so gut einen späteren Spross wie die Wurzel des Instituts in der Hand haben könnten. Die Frage nach der Echtheit oder Fälschung der Schrift ist von höchster Bedeutung für die Entstehung einer ganzen Reihe von christlichen Instituten, und somit für die Geschichte des Urchristentums. Es ist schade, dass sie noch keine Antwort gefunden hat, die allseitig befriedigt.²

II.

Um das Wesen der geistigen Ehe zu ergründen, hatten wir unsern Ausgang genommen von dem Zeitpunkt, als die Syneisakten anfangen, Aufsehen und Ärgernis zu erregen, und hatten dann das Institut bis auf seine Anfänge zurückverfolgt. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts steht das Urteil der Kirche fest, dass man jedes derartige Verhältnis auflösen müsse, weil es missdeutet werde und auch Gefahren in sich berge. Als seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts die grossen Synoden tagen, beschäftigten sie sich sofort mit dieser Frage, und immer in dem gleichen Sinne. Wenn man sieht, wie die Versammlungen in allen Teilen des Reichs Jahrhunderte lang denselben Beschluss fassen, keine Syneisakten mehr zu dulden, so schliesst man leicht, dass es nicht jedem Bischof sofort gelang, dem Befehl des Konzils in seiner Diözese Nachdruck zu verschaffen, und man versteht es, wenn die Kirche darauf verzichtet, das ganze Übel mit scharfen Mitteln auszurotten, und sich beschränkt, dem Klerus das Zusammenleben mit Weibern zu untersagen. Für die Kleriker galten schon seit dem

1) Vgl. unten S. 47 ff.

2) Ich möchte auch hier meine persönliche Stellung zu der kritischen Frage kurz anmerken. Über den Hauptpunkt, ob die Schrift von Philo stammt oder nicht, kann ich mir kein Urteil erlauben, obwohl mir die für Philo beigebrachten Gründe zu überwiegen scheinen. Ich glaube aber, dass ein näheres Studium der Mönchsgeschichte die Einsicht verbreiten wird, dass es unmöglich ist, die Therapeuten als eine christliche Mönchskolonie aufzufassen. Sie sind eine jüdische Sekte aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, deren Existenz u. a. für die christliche Sekten-geschichte von Interesse ist. Wenn ich oben auch die entgegengesetzte Meinung zu Worte kommen liess, so geschah es lediglich, um nicht das Fundament meiner Untersuchung sicherer erscheinen zu lassen, als es ist.

dritten Jahrhundert besonders strenge Disziplinarvorschriften; von ihnen verlangte man ein heiligeres Leben als von den Laien; und der Bischof hatte seinem Klerus gegenüber auch Mittel in der Hand, den Wunsch der Kirche zur Durchführung zu bringen, was bei den Laien nicht überall leicht war. Es ist lediglich ein Verzicht, wenn die Konzilsbeschlüsse von den Synesisakten der Kleriker, und nicht der Laien, reden. Den Laien rät man dringend ab, mit Synesisakten zu hausen, den Klerikern verbietet man es. Die Väter von Ancyra 314 sagen noch ganz allgemein: τὰς μέντοι συνερχομένας τισὶν ὡς ἀδελφὰς ἐκωλύσαμεν (c. 19), während die etwa gleichzeitige Synode von Elvira in Spanien sich auf den Klerus beschränkt: der Bischof und die übrigen Kleriker dürfen keine andere geweihte Jungfrau im Hause haben als eine Schwester oder Tochter (c. 27). Ebenso bestimmt die Reichssynode in Nicäa 325 c. 3: „Die grosse Synode verbietet es gänzlich, und es soll weder einem Bischof, noch einem Presbyter oder Diakon oder irgend sonst einem Kleriker erlaubt sein, eine Synesisakte bei sich zu haben, mit Ausnahme der Mutter oder Schwester oder Tante, oder einzig solcher Personen, bei denen durchaus kein Verdacht stattfindet“; bemerkenswert ist vielleicht der eine Punkt, dass man nicht mehr mit der Möglichkeit, dass der Kleriker eine Tochter hat, rechnet, wie es die spanischen Bischöfe in Elvira noch thaten. Die nächsten Jahrhunderte hindurch arbeitet man überall daran, dem Beschluss der Reichssynode Geltung zu verschaffen. Siricius von Rom wiederholt ihn in seinem berühmten Briefe an Himerius von Tarraco aus dem Jahre 385;¹ und noch zweihundert Jahre später hat Gregor der Grosse mit einem einschlägigen Fall zu thun. Der Archidiakon der Kirche zu Caralis auf Sardinien lebte mit Weibern zusammen. Sein Bischof verbot es ihm, aber der Archidiakon widersetzte sich. Der Bischof fragte bei Gregor an, was zu thun sei, und dieser verfügte im Mai 594, dass der Archidiakon alsbald abzusetzen sei, falls er nicht sofort gehorche.² In Afrika kommt die Synode von Karthago 397 c. 17 auf den Nicänischen Kanon zurück; die Verwandtschaftsgrade der Haushälterinnen des Klerus werden noch genauer festgestellt, um in jedem Fall genau sagen zu können, ob ein erlaubtes oder unerlaubtes Verhältnis vorliege. In demselben Sinne sprechen sich südgallische Kanones

1) Migne SL. 13, 1144. — 2) Monumenta Germaniae. Epistolae I S. 261.

aus, c. 3 der zweiten Synode von Arelate, die frühestens 443 stattfand, und die von Agathe aus dem Jahre 506 in c. 10. In Südfrankreich sind vermutlich in den ersten Jahren des sechsten Jahrhunderts die *Statuta ecclesiae antiqua* entstanden, die man fälschlich als die Beschlüsse einer vierten Karthagischen Synode bezeichnet;¹ unter ihnen verbietet wieder c. 46 bzw. 27 den Klerikern die Gemeinschaft mit *extraneae mulieres*. Unter den Merowingern tagen die neustrischen Synoden von Orléans a. 538 und Tours a. 567; sie können sich schon auf eine Reihe früherer Synoden berufen, wenn sie in c. 4 bzw. c. 10 f. aufs neue den Wirtschaftserinnen des Klerus energisch zu Leibe gehen. Im spanischen Westgotenreich waren sie ebensowenig auszurotten, wie c. 7 von Gerunda 517, c. 15 von Ilerda 523, c. 3 von Toledo II. 531, c. 5 von Toledo III. 589, c. 3 von Hispalis 590, c. 42. 43 von Toledo IV. 633 und c. 4 von Bracara III. 675 beweisen. Man fragt sich indes, ob die Synoden alle nicht unter dem alten Titel von völlig veränderten Verhältnissen reden, wenn sie, wie die zweite und vierte Versammlung von Toledo und die von Sevilla die *mulier extranea* nur wenig von der *ancilla* zu unterscheiden wissen, und wenn in Toledo im Jahre 589 und 633, und demgemäss in Sevilla 590, bestimmt wird, dass man die Weiber verkaufen und den Erlös den Armen geben soll.

Die Kanones der Synoden wurden kanonisches Recht. Die wichtigsten Beschlüsse sind im Decretum Gratiani vereinigt: c. 16 dist. 32 der Kanon von Nicäa; c. 21. 23. 24. 27. 30. 31 dist. 81 u. A. die Zitate aus Karthago III., Toledo IV. und dem Briefe des Siricius. Auch die Dekretalen Gregors IX. enthalten einen Absatz III 2 *De cohabitatione clericorum et mulierum*; sie haben aber keine Syneisakten mehr im Auge, sondern Konkubinen der Kleriker, was man schon bei einigen der angeführten Synoden, die an der Grenze des Mittelalters tagen, vermutet. Das ideale Verhältnis zwischen Mann und Weib, die geistige Ehe, scheint mit dem Römerreich und dem christlichen Altertum untergegangen zu sein. Die barbarischen Völker des Mittelalters, die an seine Stelle traten, wussten nichts von platonischer Liebe. —

Wir haben zwei lateinische Schriften, die sich ausdrücklich gegen die Syneisakten wenden: Pseudo-Cyprian *De singularitate clericorum* und Pseudo-Hieronymus *Ad Oceanum*. Beide haben

1) Vgl. PRE.³ X S. 111.

das Schicksal pseudonymer Werke, dass sie misstrauisch angesehen werden, wenig bekannt und noch nicht untersucht sind. Wir dürfen nicht an ihnen vorübergehen, da sie manches interessante Detail mitteilen.

Die erstere von ihnen hält man am besten für ein Rundschreiben, das ein nicht näher bekannter Bischof an seinen im Lande zerstreuten Klerus richtete, um ihn vor dem Zusammenleben mit Weibern zu warnen. Wenigstens mir machen die Bemerkungen, die der Verfasser über seine Beziehungen zu den Adressaten giebt, eher den Eindruck der Echtheit als den einer Maske. Er redet die Kleriker mit *filii carissimi* an,¹ hat ihnen einen Brief allgemeineren Inhalts versprochen,² wie er auch sonst schon oft an sie geschrieben hat.³ Er könnte befehlen, wenn er wollte;⁴ denn Gott selbst hat ihm den Auftrag zum Schreiben gegeben.⁵ Er nennt die Syneisakten, wie es die lateinische Kirche überhaupt that, *extraneae*;⁶ es sind gelobte Jungfrauen,⁷ Bräute Christi.⁸ Sie leben mit Klerikern, aber auch mit Laien,⁹ zusammen. Offenbar handelt es sich um eine weitverbreitete Sitte, gegen die anzukämpfen der Verfasser alle Tonarten eindringender Rede aufwendet, der Ermahnung, der Entrüstung, der Bitte und des Befehls. Gelegentlich erfahren wir noch, dass die angeredeten Kleriker schon ältere Männer waren,¹⁰ und trotz der weitgehenden Intimität des gemeinsamen Lebens¹¹ sind sie von der völligen Unschuld ihres Verhaltens überzeugt. Sie sind Verdächtigungen gewohnt, bieten ihnen aber die Stirn, und haben sich schon aus der heiligen Schrift einen Entlastungsbeweis zusammengezimmert.¹² Manche haben auch im Martyrium den blutigen Beweis für ihr reines Leben geliefert.¹³

Der Verfasser geht höchst rigoros gegen dies alles vor.¹⁴ Seine schneidenden Bemerkungen richten sich nicht nur gegen das gemeinsame Leben von Klerikern und Jungfrauen, ebenso gegen das weibliche Geschlecht überhaupt¹⁵ und gegen die Ehe.¹⁶ Er lässt keinen aus der Bibel oder aus dem Leben der Angegriffenen geschöpften Beweis

1) Cyprian ed. Hartel III 173, 5; 212, 21. — 2) 173, 5 ff. — 3) 174, 9 ff.

4) 212, 21; 213, 11; 219, 6 ff. — 5) 173, 11 ff. — 6) 206, 19; 219, 11

7) 191, 21 ff. — 8) 210, 19. — 9) 177, 27 ff. — 10) 182, 2 ff.

11) 207, 7. — 12) 196, 3 ff. 203, 1 ff. — 13) 210, 6 ff. 177, 28.

14) Vgl. z. B. seine scharfen Äusserungen 178, 25 f.; 180, 26 ff.

15) 177, 8 ff.; 185, 6. — 16) 179, 16 ff.

für die Unschuld des Verhältnisses gelten, giebt aber trotzdem zu, dass Ausschreitungen wohl nicht vorgekommen sind.¹ Seine Ausführungen gipfeln in dem dringend ans Herz gelegten Rat,² unter keinen Umständen ein fremdes Weib im Hause zu dulden. Natürlich darf der Kleriker sich den Haushalt durch eine weibliche Verwandte besorgen lassen, aber er soll darauf achten, dass die Haushälterin keine weibliche Bedienung mit sich bringt. *Si quis habet matrem vel filiam vel sororem vel conjugem vel cognatam, sic habeat, ut nulla intersit ancilla neque aliqua ingrediatur extranea, ne ad hoc videatur tenere proximas suas, ut ipsarum causa libere sibi adhibeat alienas.*³ Der Wortlaut dieser Ermahnung führt in die Nähe von c. 3 Nicäa 325, und vielleicht noch näher an c. 27 Elvira 306. Eine solche Aufzählung der erlaubten Verwandtschaftsgrade muss am Anfang des vierten Jahrhunderts in Gebrauch gewesen sein. Der Nicänische Beschluss schlägt dem Kleriker die Mutter, Schwester oder Tante als Hausgenossin vor, die spanische Synode die Schwester oder Tochter. Unser Verfasser nennt daneben noch in unbefangener Weise die Gattin des Klerikers als seine Lebensgefährtin, nimmt also an seiner Ehe offenbar keinen Anstoss. Nur wünscht er, dass der Kleriker nicht ausserdem noch über weibliche Bedienung verfüge, damit Niemand auf den Gedanken komme, die Dienerin für die Mätresse zu halten. Eine derartige Erwähnung der Kleriker-Ehe darf man als ein Zeichen des Alters der Schrift ansehen; aber es lässt sich noch mehr aus dem Zusammenhang schliessen. Wenn der Verfasser sich das gewaltige Argument für seine Position, die Berufung auf die Reichssynode, entgehen liess, so muss er schon vor derselben geschrieben haben, oder — er muss Gründe gehabt haben, sie nicht anzuerkennen. Verweilen wir einen Augenblick bei der ersteren Möglichkeit; denn es sind noch andere Momente anzuführen, die es deutlich machen, dass die Schrift *De singularitate clericorum* keineswegs dem Mittelalter oder auch nur der nachkonstantinischen Zeit angehört, wie wohl behauptet worden ist. Wie der Verfasser den Beschluss von Nicäa verschweigt, so setzt er auch keine Strafe für den Kleriker fest, der der weiblichen Bedienung nicht entraten zu können meinte.

1) 180, 8. 20.

2) 219, 6 f.: *rogo vos quantum valeo et ultra quam valeo.*

3) 219, 9 ff.

Er verkündet alle Strafen der Hölle, kennt aber keinen Gesetzesparagrafen, der dem ungehorsamen Kleriker droht. Eine derartige Haltung ist am besten verständlich vor 325: c. 27 Elvira 306 und c. 19 Ancyra 314 beschränken sich darauf, die Syneisakten zu verbieten; seit c. 3 Nicäa 325 steht eine Strafe auf dem Verhältnis, das trotz bischöflicher Ermahnung nicht aufgelöst wird. Auch dies Moment würde für die Datierung hinfällig oder doch abgeschwächt werden, wenn Gründe vorlägen, den Verfasser ausserhalb der Grosskirche zu suchen. Aber es sind noch andere Fingerzeige vorhanden, die in dieselbe Richtung weisen.

Seit dem vierten Jahrhundert blüht das Syneisaktentum speziell in den Kreisen der Mönche, und wer eine ausführliche Abhandlung gegen die Unsitte schrieb, konnte unmöglich das Mönchtum als die eigentliche Brutstätte unerwähnt lassen. Das thut aber der Verfasser. Er nennt zwar Laien und Kleriker, aber keine Mönche als Patrone der Jungfrauen. Soweit wir die Geschichte der Syneisakten bereits zu überblicken vermögen, führt dies in die Zeit, in der das Mönchtum dem Abendlande noch fremd war.

Einen recht genauen Termin würde die Erwähnung des vierzig-tägigen Osterfastens¹ abgeben, da die Quadragesima zuerst in Nicäa erwähnt wird, und schwerlich lange vorher Sitte geworden ist,² im Abendlande vielleicht erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Es ist aber die Frage, wie die angeführten Worte a. a. O. unserer Schrift zu verstehen sind: *Plane quadraginta dierum jejunium Domini meditamus et orationes excubiasque quibus ille per solitudines etiam silentia nocturna rumpebat.* An der Stelle, wo sie stehen, antwortet der Verfasser auf die angeblichen biblischen Beispiele des Syneisaktentums, die ihm entgegengehalten wurden, mit der scharfen Wendung, man solle lieber den Aposteln und Propheten in andern Dingen nachzustreben suchen. Er führt den Gedanken durch in einer Reihe von bissigen Parallelen, unter denen an dritter oder vierter Stelle der oben zitierte Satz steht. Dem armen Leben der Apostel stellt er die moderne Geldgier, ihrem Hunger die Schlemmerei der Gegenwart gegenüber, und kommt so auf das Leben Jesu. Höhnisch ruft er aus: „Ganz gewiss geben wir uns dem vierzig-tägigem Fasten des Herrn hin³ und Gebeten und Nachtwachen, womit er in Einsamkeit die stillen

1) 197, 12 ff. — 2) Vgl. PRE.³ V S. 774, 50 ff. — 3) Mt. 4, 2.

Nächte hingebracht hat“. Ein solcher Satz kann in derartigem Zusammenhang nach meinem Gefühl nur geschrieben sein zu einer Zeit, als die Gemeinde noch nicht vierzig Tage vor Ostern zu fasten pflegte. Sonst fällt die Pointe dahin; und wir könnten daraufhin die Schrift in die Zeit vor 325 verlegen, oder — genauer gesagt — vor den Zeitpunkt, in dem die Quadragesima im Abendland Sitte wurde; denn das mag einige Zeit nach 325 gewesen sein.¹ Man könnte dagegen einwenden, dass später, als die Quadragesima allgemeine Kirchensitte war, auch durchaus nicht alle Christen die vollen vierzig Tage zu fasten pflegten,² dass sich also der angeführte Satz auf die lässige Beobachtung des vierzigtägigen Fastens beziehen könnte. Ich kann das nicht als unmöglich hinstellen, möchte aber vermuten, dass dann der Satz anders formulirt wäre. Er versteht sich am leichtesten zu einer Zeit, als man die vierzig Fasttage Christi sich noch nicht zum Muster genommen hatte.

Auf die Zeit vor 325 passt auch vorzüglich die Bemerkung,³ dass sich die Kirche fortwährend vermindere, wenn man nicht annehmen will, dass der Verfasser gar nicht die katholische Kirche, sondern eine kleinere Gemeinschaft im Auge hatte, der er zufällig angehörte.

Sehr bezeichnend aber bleibt das Verhalten des Verfassers zur Frage des Martyriums. Seine geistlichen Kinder hielten ihm entgegen, dass viele, die mit Syneisakten lebten, in dem Tod für den Glauben den Beweis des reinen Lebens geliefert hätten. Führt schon dies in die Nähe der grossen Christenverfolgungen, so noch mehr die Antwort des Verfassers, dem die Martyrien garnicht imponieren. Wer in ruhigem Tone darauf verweist, dass mancher Christ ein beflecktes Leben mit seinem Blute eingewaschen habe; wer anführt, dass sich unter den sogenannten Märtyrern auch Ehebrecher, Mörder, Trunkenbolde und wer weiss was für Sünder befinden,⁴ der hat die Zeiten der Verfolgung mit durchlebt, und sich den Blick durch nichts trüben lassen, auch nicht durch den Stolz auf die Beweise christlichen Heldenmutes. Je weiter man von der Zeit Diocletians sich entfernt und hineingeht in das vierte oder gar die folgenden Jahrhunderte, um so unmöglicher wird die

1) Vgl. PRE.³ V S. 774 unten.

2) PRE.³ V. S. 777, 16 ff. — 3) 174, 6. — 4) 210, 6 ff.

Haltung des Verfassers. Gerade bei den Martyrien ist unglaublich schnell an die Stelle des wirklichen Geschehens die glorifizierende Legende getreten. Wer so unbefangen auf unliebsame Tatsachen verweist wie unser Autor, ist ein Augenzeuge.

Ich würde nicht zögern, die Fäden alle zusammenzufassen in dem Urteil, dass der Verfasser ein unbekannter Bischof ist, der „über das einsame Leben der Kleriker“ kurz vor der Nicänischen Synode geschrieben hat, wenn ich nicht ein gewichtiges Moment bis jetzt ausser acht gelassen hätte und leider auch ferner lassen muss, von dessen Würdigung vielleicht einmal die endgültige Entscheidung über unsre Schrift gefällt werden kann, den Bibeltext. Die reichlichen Schriftzitate gehen auf einen altlateinischen Typus zurück, der sehr viele Eigenart und Eigentümlichkeiten zu haben scheint, und dadurch auch die Augen Sabatiers auf sich gezogen hatte. In seiner Ausgabe der *vetus latina* fügt er die vielen Varianten von *De singularitate clericorum* regelmässig unter dem Strich an. Man sollte denken, dass ein so singulärer Text sich noch einmal festlegen lassen müsste, und dass sich daraus ein Urteil über den Verfasser und seine Lebensumstände leicht ergeben könnte. Solange das nicht geschehen ist, wird es vorsichtiger sein, das Urteil zurückzuhalten.

Dabei würde vielleicht auf eine andere Seite der Schrift ein Licht fallen, auf die ich gelegentlich schon hinwies mit der Frage, ob der Verfasser ausserhalb der Grosskirche stand und für eine Sekte schrieb. Der einzige unter den Neueren, der sich mit unsrer Schrift beschäftigte,¹ hat gelegentlich die Vermutung ausgesprochen, sie stamme aus donatistischen Kreisen, und ihr Verfasser sei sogar bestimmt zu nennen: es sei der afrikanische Presbyter Macrobius, der später um die Mitte des vierten Jahrhunderts donatistischer Bischof von Rom war.² Ich gestehe, dass mir diese Lösung von vornherein sympathisch gewesen ist. Es scheint wirklich, als wenn der Verfasser einer Sonderkirche angehört hätte. Seine Adressaten beriefen sich zur Verteidigung ihres Lebenswandels auf ihre Gegner, die ebenso wie sie gelebt hätten: *nonnulli de contemptoribus nostris similiter feminas habentes in domibus martyrium consecuti*

1) G. Morin in der Revue Bénédictine. Bd. 8. Maredsous 1891 S. 236 f.

2) Optatus De schismate Donatistarum II c. 4; CSEL. 26, 37 ff.

sunt, ut innocens inter illos conscientia probaretur.¹ Warum nennen sie nicht Märtyrer ihrer eigenen Partei? Offenbar, weil sie keine aufzuweisen hatten. Man denkt sofort an die Donatisten, die sich erst nach Aufhören der Verfolgung als Partei und Sonderkirche organisierten. Die Klage über das Abnehmen ihrer Anzahl² würde sich ebenfalls dieser Annahme unterordnen; und wenn wir einen Verweis auf die Nicänische Synode vermisst hatten,³ so ist das bei einem Donatisten auch nichts weniger als auffallend.

Weniger sicher scheint mir die Autorschaft des Macrobius zu sein. Was wir von seiner Schriftstellerei wissen, steht bei Gennadius *De viris inlustribus* c. 5: *Macrobius presbyter et ipse, ut ex scriptis Optati cognovi*,⁴ *Donatianorum postea in urbe Roma occultus episcopus fuit. Scripsit cum adhuc in ecclesia Dei presbyter esset, ad confessores et ad virgines librum primum moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendam castitatem aptissimis valde sententiis ordinatum. Claruit inter nostros primum Africae et inter suos, id est Donatianos sive Montenses, postea Romae*.⁵

Das Buch, das hier beschrieben ist, hat augenscheinlich einen ähnlichen Inhalt gehabt wie Pseudo-Cyprian. Eine Schrift, die sich an die Konfessoren und die Jungfrauen wandte, moralischen Inhalts war, und es sich zur besonderen Aufgabe gemacht hatte, *ad custodiendam castitatem* zu wirken, und diesen Zweck durch angemessene Zitate sicher stellte, richtete sich ebenfalls gegen das Syneisaktentum. Wir haben oben ja gerade Konfessoren auf diesem Wege angetroffen.⁶ So verständlich aber die Inhaltsangabe ist, so zweifelhaft wird durch sie die Beziehung auf Pseudo-Cyprian. Denn dieser richtet sich gerade nicht an Konfessoren und Jungfrauen, sondern an die Kleriker, entsprechend dem Zuge der Zeit, der wenigstens den Klerus von Syneisakten zu befreien sich bemühte. Dies gewichtige Bedenken ist aber nicht einmal das einzige. Gennadius sagt, Macrobius hätte die Schrift verfasst, ehe er Donatist wurde, als katholischer Presbyter. Man muss sich schon entschliessen, die Angabe umzukehren — also das einzige, was wir über den Schriftsteller Macrobius wissen, für falsch zu erklären — wenn

1) 210, 6 ff. — 2) S. oben S. 39. — 3) S. oben S. 38.

4) S. oben S. 40 Anm. 2. — 5) ed. Bernoulli S. 62.

6) S. oben S. 9.

man sie auf die Schrift *De singularitate clericorum* beziehen will. Denn Pseudo-Cyprian scheint eine höhere Würde zu besitzen, als sie ein Presbyter sich beilegen darf, und seine Leser gehören, wenn unsere obige Beobachtung richtig ist,¹ gerade nicht der Grosskirche, sondern einer Sekte an. Die Bedenken sind mir zu schwerwiegend, um sie ignorieren zu können, und ich halte es für überwiegend wahrscheinlich, dass die Schrift des Presbyters Macrobius für uns vorläufig verloren ist. Wir dürfen also wohl feststellen, dass um dieselbe Zeit, als sich Pseudo-Cyprian an den Klerus seiner Gemeinschaft wandte mit der dringenden Aufforderung, allein zu leben, in gleicher Angelegenheit der Presbyter Macrobius in Afrika die Kessoren und Jungfrauen interpellierte.

Im Zusammenhang unserer Abhandlung ist vielleicht noch ein Punkt aus Pseudo-Cyprian von Bedeutung, die Beispiele von biblischen Syneisakten, die ihm von seinen Anhängern entgegengehalten werden. Denn wir haben es hier mit sorgfältig erwogenen Schriftstellen zu thun, die allerdings darzulegen scheinen, dass die Helden des Alten und Neuen Testaments einen unbefangenen Verkehr der beiden Geschlechter gekannt, gutgeheissen und selbst gepflegt hatten, so wie die Adressaten Pseudo-Cyprians ihn sich selbst zu erhalten wünschten. Der Verfasser zieht die Einwürfe seiner Gegner in einem kurzen Résumé zusammen und giebt seiner Widerlegung einen sehr breiten Raum, so dass man die Argumente einzeln prüfen muss, um sie in ihrer Kraft zu würdigen. Wenn dem Propheten Elia durch ein Wort des Herrn befohlen wird: „Auf, begieb dich nach Zarpath, das zu Sidon gehört, und bleibe daselbst; ich habe einer Witwe dort Befehl gegeben, dich zu versorgen“,² und wenn Elia der Weisung nachkommt und bis zum dritten Jahr in Zarpath bleibt,³ so lässt sich nicht viel gegen den Schluss anführen, dass einer der grössten Propheten des Alten Bundes auf Gottes Geheiss drei Jahre mit einer Frau gelebt hat, ohne mit ihr ehelich verbunden zu sein. Dass ferner Jesus selbst bei seinen Reisen durch Galiläa ausser von den zwölf Aposteln zeitweise auch von Frauen begleitet war, lässt sich durch Lucas 8, 1 ff. direkt belegen. Seine Freundschaft mit den Schwestern in Bethanien ist auch bekannt. War er einmal zum Besuche dort, so wartete Martha ihm auf, so wie die Syneisakte den Kleriker bei den Mahlzeiten zu bedienen pflegte;

1) S. oben S. 40 f. — 2) 1. Kön. 17, 9. — 3) 18, 1.

am Jakobsbrunnen sass er allein mit der Samariterin in langem, eingehendem Gespräch. Im Augenblick des Todes gab er seinen letzten Willen kund, dass der Lieblingsjünger Johannes und seine eigene Mutter in Zukunft vereint bleiben sollten. Auch die übrigen Apostel scheuten die Gemeinschaft der Frauen nicht; sie reisten gar mit ihnen, ohne doch verheiratet zu sein. Das schien aus 1. Kor. 9, 5 hervorzugehen, wenn man sich scheute, wie die alten Exegeten es thaten,¹ in den Weibern die Gattinnen der Apostel zu sehen. Man sieht, es handelt sich um ernsthafte Argumente, die unserm Verfasser gründlich zu schaffen machen. Sie scheinen nicht nur ihm, sondern auch in ändern Kreisen bekannt gewesen zu sein. Wenigstens meint Epiphanius, als er bei Erzählung des Lebens der Maria jenes Wort vom Kreuz anführt, auch seinerseits deutlich bemerken zu müssen, dass Niemand mit dem Beispiel des Johannes und der Maria das Syneisaktentum entschuldigen möge.²

Uns interessiert dieser Schriftbeweis in seinen Einzelheiten nicht mehr, aber doch als ganzer. Wenn man die heilige Schrift nach Beispielen für die ehelose Ehe durchsuchte, muss man eine feste Überzeugung davon gehabt haben, dass sie schuldlos war. Ein offener Sündler wird sich nicht mit der Bibel rechtfertigen. Die von Pseudo-Cyprian angeredeten Kleriker waren von der guten Sache, der sie dienten, so sehr überzeugt, dass sie den Schriftbeweis dafür antraten, um zu zeigen, dass im Alten und Neuen Testament Syneisakten ebenso gut wie Verheiratete und Ledige zu finden seien; und nur eine weit ausholende Exegese war imstande, ihnen diese Verteidigungswaffe aus der Hand zu ringen.

Weit weniger interessant ist Pseudo-Hieronymus *Ad Oceanum*.³ Der Verfasser zitiert Sulpicius Severus,⁴ und schliesst sich eng an den Brief des Hieronymus an Eustochium, den er wörtlich anführt, ohne seine Quelle zu nennen.⁵ Er schreibt gegen das Zusammenleben von Priestern und Nonnen, und nennt die letzteren, ebenfalls wie Hieronymus, *agapetae*.⁶ Sein Bibeltext aber ist nicht der des Hieronymus, sondern der altlateinische. Er tritt sehr bestimmt

1) So schon Tertullian De monogamia c. 8; vgl. oben S. 2 Anm. 3.

2) Epiphanius h. 78, 11; Dindorf III S. 510.

3) Migne SL. 30, S. 288 ff. — 4) Vita Martini; a. a. O. 291 C.

5) 291 A: unde sine nuptiis genus novum uxorum? — vgl. unten S. 50.

6) 289 C; 290 D; 291 B.

auf, und setzt fest, wie mit einem ungehorsamen Kleriker zu verfahren sei: auf einer Versammlung sei ihm der bekannte Kanon von Nicäa vorzulesen. Bleibe er dennoch ungehorsam, so sei er auszuschliessen.¹ Danach scheint es, als ob der Verfasser bestimmte konkrete Verhältnisse im Auge hat, wie mir auch daraus hervorgeht, dass er Jungfrauen-Vereine erwähnt, die der Priester alle zwei Wochen einmal besucht.² Überhaupt sehe ich keinen Grund, der dagegen spräche, die Schrift einem abendländischen Geistlichen etwa des fünften Jahrhunderts, und vielleicht in Gallien, zuzuschreiben, und ich würde mich noch bestimmter ausdrücken, wenn mir die lateinische Litteratur jener Zeit bekannter wäre. Aus demselben Grunde muss ich darauf verzichten, mehr als eine Vermutung darüber zu äussern, wie der Brief unter die Werke des Hieronymus gekommen ist. Die Abhängigkeit von einem der bekanntesten Werke des berühmten Kirchenvaters, und die Adresse, die einen öfter genannten Freund desselben nennt,³ legt es nahe, an eine beabsichtigte Pseudonymität zu denken. Vielleicht fühlte der Verfasser das Bedürfnis, sich unter dem berühmten Namen noch einmal gegen das Syneisaktentum zu wenden, da ihm die gelegentliche Äusserung in dem Briefe an Eustochium nicht zu genügen schien. Damit wäre wenigstens der eine, wie mir scheint, wichtige Punkt klargestellt, dass der ungenannte Verfasser des untergeschobenen Schriftchens einen vorhandenen Missbrauch mit allen ihm verfügbaren Mitteln anzugreifen und zu beseitigen sucht. Hoffentlich gehen diese vorsichtigen Äusserungen nicht schon über den mir gesteckten Rahmen hinaus. Der Kirchenhistoriker hat es nicht leicht, wenn er, um die Entwicklung eines kirchlichen Instituts zu zeigen, zunächst zu einer ganzen Reihe von litterärgeschichtlichen Fragen sprechen muss, die sich doch nur in ihrem Zusammenhang lösen lassen. —

Die Bischöfe des Ostens arbeiteten wie die des Westens daran, den Nicänischen Kanon durchzuführen, und die Syneisakten aus den Häusern der Kleriker zu entfernen. Zum Glück bekommen wir hier einige Bilder aus dem Leben anstatt trockener Synodalbeschlüsse.

Zunächst scheinen wir freilich nur einen Beleg für die alte Wahrheit zu erhalten, dass Not kein Gebot kennt. Kein geringerer als der grosse Athanasius lebte sechs Jahre mit einer gelobten

1) 291 A. — 2) 290 A. — 3) ep. 69. 70.

Jungfrau zusammen, wenn auch während der Verfolgung. Die Überlieferung ist recht wohl bezeugt, ordnet sich unserm sonstigen Wissen über das Leben des Athanasius, über das wir bekanntlich beispiellos gute Quellen haben,¹ leicht ein, und ist daher nicht zu bezweifeln. Palladius, der Verfasser der *Historia Lausiaca*², hatte die Jungfrau, deren Namen er allerdings verschweigt, noch selbst als siebzigjährige Greisin in Alexandrien gesehen. Der ganze Klerus dort bezeugte ihr, dass sie in ihrer Jugend, ein ungewöhnlich schönes Mädchen von zwanzig Jahren, dem Athanasius Obdach gewährt habe. Es sei unter Kaiser Constantius gewesen; der Verfolger war der Präpositus Eusebius. Als die Häscher nachts in das Bischofshaus eindringen, flüchtete der Bischof, der noch eilig seine Kleider zusammenraffen konnte, zu der Jungfrau, die aufs höchste erschrocken war; er handelte aber auf eine direkte Weisung von oben. So behielt sie ihn sechs Jahre bei sich, so lange Constantius noch lebte; kein Mensch in Alexandrien wusste um seinen Aufenthalt. Die Jungfrau wartete ihm auf wie eine Dienerin. Als die Gefahr vorüber war, erschien Athanasius plötzlich in der Kirche, wiederum nachts; die Gemeinde glaubte, einen Toten wiederkehren zu sehen. Bei seinen Freunden entschuldigte er sich, dass er nicht zu ihnen geflohen wäre. Bei der Jungfrau wäre er doch sicherer gewesen, zumal er, der jugendliche Bischof bei dem jungen Mädchen.

Niemand wird von einer Erzählung, die fünfzig Jahre nach dem Ereignis aus mündlicher Überlieferung, und sei es auch die beste, geschöpft ist, absolute Genauigkeit verlangen. So mag der Name des Präpositus, wenn er nicht durch die Überlieferung entstellt ist, schon von den Erzählern verwechselt sein; der Verfolger damals war in Wahrheit der Dux Artemius. Das ist aber die einzige Ungenauigkeit, die wir dem Palladius nachweisen können. Es handelt sich um das dritte Exil des Athanasius, das mit dem nächtlichen Überfall in der Kirche des Theonas am 9. Februar 356 seinen Anfang nahm, und, als Constantius gestorben war, nach fast genau sechs Jahren sein Ende erreichte: am 21. Februar 362 kehrte der Bischof in seine Kirche zurück. Der Vorbericht der syrisch erhaltenen Festbriefe sagt ausdrücklich, dass sich Athanasius

1) Vgl. Loofs in der PRE.³ II. S. 195 ff.

2) ed. Meursius S. 150 ff.

in der Stadt Alexandria versteckt hielt,¹ und beschreibt auch seine Rückkehr mit den Worten, dass er „seinen Einzug in die Kirche gehalten“ hätte.² Gelegentliche Reisen aus dem Versteck in das Oberland sind dadurch nicht ausgeschlossen. Die Anekdote des Palladius ist also nicht anzugreifen und zu verwerfen.

Immerhin war Athanasius weit davon entfernt, durch sein Verhalten eine Regel aufstellen zu wollen, und durch das sechsjährige Exil im Hause der Jungfrau hatte er noch keine geistige Ehe mit ihr geschlossen. Er war nicht weniger als die andern Prälaten des Reichs von der Verwerflichkeit des Syneisaktentums überzeugt.

Kurz nach 370 erhielt Parergorius, ein siebzيجähriger Presbyter auf dem Lande in Kappadozien, von seinem Chorepiskopen den Befehl, seine Syneisakte, ein junges Mädchen, zu entlassen. Da Parergorius die Anordnung hart und grundlos fand, auch der alten Sitte widersprechend, wandte er sich Beschwerde führend an seinen Bischof, den grossen Basilius in Cäsarea. In seinem ausführlichen Schreiben verwies er auf sein Greisenalter, das ihn vor Verdacht schütze; ausserdem gab er die Versicherung ab, dass er ein reines Gewissen habe. Er betrachtete die Anordnung des Chorepiskopen als Ranküne, und führte sie auf alte Feindseligkeit gegen ihn zurück. Durch sein Schreiben an den Bischof hofft er den Anschuldigungen des missgünstigen Vorgesetzten entgegentreten zu können.

Basilius antwortet scharf und fest. Er verweist auf den Kanon von Nicäa, um seine und des Chorepiskopen Haltung zu begründen. Seinerseits bemerkt er, dass sich das ehelose Leben mit dem Syneisaktentum nicht vertrage. Dass der Presbyter ohne Makel sei, glaube er; aber man dürfe auch andern keinen Anstoss geben. Parergorius habe das Mädchen einem Frauenkloster zu übergeben, und sich selbst nach männlicher Bedienung umzusehen. Tue er das nicht, so sei er abgesetzt; und wenn er etwa sich trotzdem das Presbyteramt anmasse, so sei er und alle, die mit ihm umgingen, exkommuniziert.³

Ein anderes häusliches Drama erfahren wir aus Antiochien. Der Presbyter Leontius teilte sein Haus mit Eustolion, über die

1) Vgl. F. Larsow, Die Festbriefe des Athanasius. Göttingen 1852 S. 36 n. XXX.

2) Larsow S. 39 n. XXXIV. — 3) Basilius ep. 55; Migne SG. 32, 402 f.

Athanasius die bedenkliche Bemerkung macht, sie wäre durch Leontius eine Frau gewesen, hätte aber Jungfrau geheissen.¹ Als ihm befohlen wurde, sich von ihr zu trennen, entmannte er sich, um ohne Nachrede seine Hausgenossin behalten zu können. Das gelang ihm nicht; dagegen wurde er seiner Presbyterwürde entkleidet. Später wieder in Gnaden aufgenommen, wurde er noch Bischof von Antiochien (344—357),² obwohl auch das den Nicänischen Kanones widersprach (c. 1).

Man sieht, wie fest und innig die Bande einer geistigen Ehe sein konnten. Parergorius hat nicht übel Lust, seinen Vorgesetzten zu trotzen, und Leontius entschliesst sich zu einem äussersten Schritt, um sich das häusliche Glück zu erhalten. Amt und Ehre werden preisgegeben einer Syneisakte wegen. Man wundert sich nicht mehr, an höchster kirchlicher Stelle ähnliche Gesinnungen zu finden. Epiphanius verzeichnet in seinem Panarion 63, 2 einen Fall, der den Bischof einer kleinen Stadt in Palästina betraf. Die häretischen Origenianer hatten ihm davon erzählt, und sich dabei auf die Syneisakten des Bischofs als ihre Gewährsleute berufen. Epiphanius entschuldigt den Mann, den er nicht nennt, indes in einer Weise, die ihn nicht rein wäscht.

So wurde im Klerus „oft Lieb und Treu

„Wie ein böses Unkraut ausgerauft“.

An einer Stelle der Kirche blühte das Syneisaktentum weiter, nicht unangefochten, aber ununterbrochen: im Mönchtum. Wenn wir über den Charakter der geistigen Ehe noch im Unklaren wären, würden wir durch die Beobachtung, dass das älteste Mönchtum sie hochhielt und pflegte, auf den rechten Weg geleitet werden. Denn Niemand wird den Asketen von Beruf Ernst und Strenge bestreiten wollen. Wenn gerade sie mit Syneisakten lebten, so dürfen wir schliessen, dass Mönchtum und Syneisaktentum im letzten Grunde derselben Wurzel entstammt; beide sind hervorgegangen aus den asketischen Idealen der Kirche. Seit wir überhaupt mönchsartige Gemeinschaften konstatieren können, finden wir Eremiten in Gemeinschaft mit Nonnen.

1) Athanasius *Historia Arianorum* ad monachos c. 28; Migne SG. 25, 725 A; es ist nicht zu vergessen, dass Athanasius ein kirchenpolitischer und theologischer Feind des Leontius war.

2) Athanasius *De fuga* c. 26; Migne SG. S. 25, 677 B. Theodoret h. e. II 24, 1 f.

Man weiss nicht recht, wohin die Origenianer gehören und mit welchem Recht sie sich nach dem grossen Namen des Alexandriners nennen. Einerseits scheinen sie mit der Gnosis zusammenzuhängen, andererseits waren sie eine Mönchskongregation. Ihnen wirft zuerst Epiphanius¹ das Zusammenleben mit Weibern vor. Er hat die Leute gekannt und mit ihnen gesprochen; und ist, wenn anders sein Bericht nicht auf hässlicher Nachrede beruht, über ihre Lebensgewohnheiten genau, ja intim, unterrichtet. Er sagt ihnen unnatürliche Unzucht im Verkehr mit den weiblichen Mitgliedern ihrer Genossenschaft nach, und wird, indem er ihnen ihre Schändlichkeit vorhält, fast zum Lobredner der Ehe. Ich weiss nicht, wieviel von jenen Erzählungen seinen guten Informationen, und wieviel seinem Ketzerhass zuzuschreiben ist. Der Vorsichtige wird aus ihnen nur entnehmen, dass die Origenianer ihr asketisches Leben durch die Aufnahme von Frauen nicht für gefährdet hielten.

Ebenso dachten die Hierakiten in Ägypten,² obwohl die Askese das Spezialdogma ihres Meisters war.

Dieselben Neigungen setzt Aphraates, der persische Weise, bei seinen Mönchen im fernen Osten voraus. Sie wünschten mit Jungfrauen ihre Einsamkeit zu teilen, während Aphraates ihnen rät, entweder zu heiraten oder Mönch zu sein, und jeden Kompromiss zwischen der Ehe und Askese zu meiden. Die Worte, die er in dieser Hinsicht an die „Bundesbrüder“ richtet, seien hier wiedergegeben, da sie durch ihre Milde von den gleichartigen Ermahnungen späterer Kirchenhäupter abstecken. „Deswegen, meine Brüder, für jeden Sohn des Bundes und Heiligen, der die Einsamkeit liebt und will, dass ein Weib, das eine Tochter des Bundes ist, gleich wie er, bei ihm wohne, für den ist es also besser, dass er ein Weib öffentlich nehme und nicht im Verlangen brenne. Und wiederum für ein Weib ziemt es sich also, dass, wenn sie sich nicht von einem Mann einsam absondert, sie öffentlich einem Manne gehöre; dass ein Weib bei einem Weibe wohne, das ist schön, und dass ein Mann bei einem Manne wohne, das ist recht. Auch soll bei einem Manne, der in Heiligkeit bleiben will, seine Gattin nicht wohnen, dass er nicht umkehre zu seiner früheren Art und es ihm als Ehebruch angerechnet werde. Nun ist dieser Rat schön, recht und gut, den ich mir selbst gebe und euch, meine Lieben, die

1) h. 63; Dindorf II S. 582 ff. — 2) Epiphanius h. 67, 8; Dind. III S. 129.

Einsiedler, die keine Weiber nehmen, und die Jungfrauen, die keinen Männern angehören, und die, welche die Heiligkeit lieben: es ist recht, passend und schön, dass, wenn es auch jemandem Zwang kostet, er allein bleibe. Und so ist es schön für ihn, zu wohnen wie geschrieben ist im Propheten Jeremia: „Es ist gut für einen Mann, dass er das Joch trage in seiner Jugend und sitze einsam und schweige, weil er dein Joch auf sich genommen hat“.¹ Denn so ist es schön, mein Lieber, dass, wer das Joch Christi trägt, es in Reinheit bewahre“.² Die Worte sind, wie die zehn ersten Homilien überhaupt, im Jahre 336/7 geschrieben. Nicht viel später hört man von der ersten Kirchenstrafe gegen ungehorsame Mönche. Das sogenannte erste Konzil von Karthago a. 348 bestimmt für jeden Asketen, der bei einer Jungfrau oder Witwe wohnt, die Exkommunikation c. 3 f. Mit der scharfen Strafe kontrastiert einigermaßen die verhältnismässig milde Begründung: *occasionibus enim amputandae sunt peccatorum et tollendae omnes suspiciones, quibus subtilitas diaboli sub praetextu caritatis et dilectionis incautas animas vel ignavas irretire consuevit.*

Eine sehr viel schärfere Tonart schlägt Pseudo-Clemens, der Verfasser der syrischen Briefe *De virginitate*, an, der sich an Asketen in Syrien wendet, und etwa um diese Zeit geschrieben haben mag, wenn er nicht, wie Harnack meint,³ noch dem dritten Jahrhundert angehört. „Von euch, Brüder, sind wir wohl überzeugt, dass ihr auf alles für euer Seelenheil Nötige bedacht seid. Uns aber so, wie wir nun sprechen, zu erklären, sind wir gezwungen durch böse Gerüchte und Reden über unverschämte Leute, die unter dem Schein der Gottesfurcht mit Jungfrauen Umgang pflegen, und sich in Gefahr stürzen, und allein mit ihnen herumziehen auf öffentlichem Weg und in der Wüste, auf einem Pfade voll Gefahren, Ärgernissen, Schlingen und Gruben. Also zu wandeln geziemt sich aber durchaus nicht für Christen und Gottesfürchtige. Andere essen und trinken mit Jungfrauen und gottgeweihten Mädchen bei Gastmählern mit Ausgelassenheit und grosser Schändlichkeit. Dies darf aber unter Gläubigen nicht geschehen, am wenigsten unter

1) Klagelieder 3, 27 f.

2) Aphrahat's, des persischen Weisen, Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von G. Beer = TU. III 3 S. 96 f.

3) SBBA. 1891 S. 361 ff.

solchen, die die Jungfrauschaft sich erwählt haben.“¹ Im zweiten Teil seiner Schrift kommt der Verfasser in höchst detaillierten Vorschriften über den Umgang mit Frauen und mit einer Fülle von biblischen Beispielen auf dies Thema zurück, sodass man seine Rede unter die gegen die Syneisakten gerichteten Schriften einreihen kann. Was der Verfasser tadelt, ist weder unerhört, noch stellt es eine besondere Ausartung des Syneisaktentums dar; das gemeinsame Leben von Asketen verschiedenen Geschlechts ist ihm ärgerlich wie Vielen seiner Zeit. „Du aber wohnst bei Weibern, lässt dich von Weibern und Jungfrauen bedienen, schläfst wo sie schlafen, und Weiber waschen dir deine Füße und salben dich! O der ungehörlichen Gesinnung! O der Gesinnung ohne alle Gottesfurcht! O der Frechheit und Torheit ohne Gottesfurcht!“²

Wenn Pseudo-Clemens zürnt, so darf man von Hieronymus sagen, dass er schimpft. Alle die hässlichen Namen, die ein Weib im Volksmunde davonträgt, wenn ihr heimlicher Verkehr mit einem Manne an den Tag kommt, werden auf die jungfräulichen Genossinnen der Mönche gehäuft. *Unde in ecclesias agapetarum pestis introit? Unde sine nuptiis aliud nomen uxorum? Immo unde novum concubinarum genus? Plus inferam: Unde meretrices univirae? Eadem domo, uno cubiculo, saepe uno tenentur et lectulo; et suspiciosos nos vocant, si aliquid existimamus. Frater sororem virginem deserit, coelibem spernit virgo germanum, fratrem quaerit extraneum et cum in eodem proposito esse se simulent, quaerunt alienorum spirituale solatium, ut domi habeant carnale commercium. Istius modi homines Salomon in proverbiiis spernit dicens: „Alligabit quis in sinu ignem, et vestimenta ejus non comburentur? Aut ambulabit super carbones ignis, et pedes illius non ardebunt?“³* Die Worte sind ungewöhnlich hart. Man wird sie begreiflich finden, wenn man erwägt, dass sie in dem Vademecum über das jungfräuliche Leben stehen, das Hieronymus im Jahre 384 für Eustochium, die Tochter der Paula, verfasste. Er spricht von der grössten Gefahr, die der Jungfrau droht, und malt sie mit den krassesten Farben aus. Er lässt keinen Grund für das gemeinsame Leben gelten. Es ist eitel Heuchelei, was Mönch und Nonne zusammenführt.

1) Die zwey Briefe des heiligen Klemens von Rom an die Jungfrauen. Aus dem Syrischen übersetzt von P. Zingerle. Wien 1827. S. 45 f.

2) Zingerle S. 78. — 3) Prov. 6, 27 f. — Migne SL 22, 402 f.

Eine Jungfrau, die sich dazu herbeilässt, verliert ihren guten Namen und gehört fortan zu den Verlorenen.

Hieronymus stand mit seinem Urteil nicht allein; Gregor von Nyssa scheint ähnlich zu empfinden. In seiner Schrift über die Jungfräulichkeit spricht er sehr wegwerfend von solchen Mönchen, „die angeblich ehelos sind, aber ebenso wie Verheiratete leben; die nicht nur dem Bauch seine Freuden gönnen, sondern auch öffentlich mit Weibern zusammen leben, und diese Gemeinschaft Brüderschaft nennen, um das Verdächtige mit einem ehrbaren Namen zu verhüllen“. ¹ Auch er scheint dem Syneisaktentum jede ideale Seite abzuspochen.

Weniger scharf, aber nicht weniger ernst dachte Gregor von Nazianz. Er ist ein gerechter, wenn auch strenger Richter in seinen Epigrammen, ² in denen er gegen das Syneisaktentum stichelt. Auch er richtet sich an Mönche und Nonnen, und zeigt ihnen, dass sich die Virginität mit dem Syneisaktentum nicht vertrage (n. 12. 19. 20); die „bessere Hoffnung“, das Mönchtum, habe Mann und Weib getrennt (n. 12). Die Jungfrau habe Christus zum Fürsorger und Bräutigam, und bedürfe keinen irdischen Vertreter (n. 11). Das Verhältnis zwischen Mönch und Nonne, dieser ἄγαμος γάμος (n. 15), habe einen recht zweifelhaften Charakter; soll man sie zu den Verheirateten oder den Ledigen rechnen? (n. 15). Die Versuchung zum Bösen sei zu gross (n. 10. 12); auch müsse man böse Nachreden meiden (n. 11. 15. 16); die Syneisakten verderben den guten Namen der Christen (n. 13). Das alles sind Vorwürfe, die sich aus der Sache selbst ergeben, in Worte gekleidet, die wir ähnlich formulieren würden. Man wird ihm zustimmen, wenn er von erheuchelter Mässigung redet, da die Agapeten entweder Feuer oder die Anzeichen des Feuers an sich hätten, und ihre Augen nicht frei von Lüsternheit wären. ³ Dankbarer sind wir ihm für das ausdrückliche Zugeständnis, dass das Verhältnis nichts Schmutziges an sich habe (n. 16. 20); man könnte leicht versucht sein, seinen und seiner Zeitgenossen Klagen mehr Grund zuzuschreiben, als

1) De virginitate c. 23; Migne SG. 46, 409 B; geschrieben etwa im Jahre 370.

2) Epigr. 10—20; Migne SG. 38, 86 ff.; geschrieben kurz vor seinem Tode: ca 390.

3) ὁμματα πόρνον ἔχει τι n. 13.

ihnen zukommt, wenn nicht eine derartige Rechtfertigung gelegentlich mit unterliefe.

Aus dem allen kann man schliessen, dass seit dem vierten Jahrhundert die Wortführer der Kirche sich mit steigender Heftigkeit bemühen, die gelobten Jungfrauen aus den Häusern der Kleriker, wie aus den Klausen der Mönche zu entfernen. Ein wesentlicher Unterschied in der Behandlung von Klerus und Laien ist insofern zu konstatieren, als der ungehorsame Kleriker unter schwere Strafe gestellt wurde, während man an das Mönchtum im allgemeinen blosser Deklamationen richtet. Das thut Chrysostomus ebenso wie die andern. Die Unsitte war in Konstantinopel so sehr eingerissen, dass er am Anfang seines Patriarchats sie in zwei umfangreichen Sendschreiben bespricht, „an die, welche Jungfrauen als Syneisakten bei sich haben,“ und ebenso „an die Jungfrauen, die Männer als Syneisakten bei sich haben“;¹ er fordert beide Teile auf, sich von dem andern zu trennen. Seine Gründe sind nicht neu, wie niemand erwarten wird: es sei unmöglich, die Begierde zu unterdrücken, da es doch nicht Steine seien, mit denen man zusammenwohne (501); auch tüchtige Männer würden unter dem ständigen Zusammensein leiden. Ausserdem gebe man Anstoss; der Starke müsse wie der Schwache das Ärgernis meiden (500). Neu aber ist die ausführliche Schilderung der Zustände in Konstantinopel; durch sie lernen wir das soziale und religiöse Niveau, auf dem sich das Syneisaktentum entwickelt hat, gründlich kennen.

Zunächst sei hier wiederum festgestellt, dass die Männer, die Chrysostomus aufs Korn nimmt, Mönche sind. Wenn man bis jetzt meist annahm, dass er Kleriker im Auge habe, so steht dem schon das allgemeine Bedenken entgegen, dass der Patriarch von Konstantinopel sich mit Ermahnungen begnügt, und kein Verbot gegen das Syneisaktentum ausspricht. Gegen Kleriker konnte er den bekannten Kanon des Nicänischen Konzils gebrauchen, den er wie alle seine Kollegen und Zeitgenossen gekannt und gehandhabt haben wird. So werden die *ἄνδρες μονάζοντες*,² die das Kreuz Christi auf sich genommen haben,³ die *ἄνδρες πνευματικοί*⁴ Mönche sein, die mitten in der Grossstadt ihr einsames Leben führen zu können meinen. Ihre Genossinnen sind zuweilen Witwen,⁵ in der

1) Migne SG. 47, 495 ff.

2) Kol. 508. — 3) Kol. 503. — 4) Kol. 511. — 5) Kol. 503 f.

Regel aber junge Mädchen. Zuweilen hatten sich mehrere zugleich einem Mönche angeschlossen;¹ häufiger hatte sich eine Jungfrau mit einem Manne fürs Leben vereint. Das war anderwärts vermutlich ebenso. Was der Schilderung des Chrysostomus das grossstädtische Gepräge giebt, ist der Umstand, dass die Syneisakten reiche, junge Erbinnen waren.² Verwöhnte Damen, die in jungem Alter in den Besitz eines grossen Vermögens und eines umfangreichen Hauswesens³ gekommen waren, hatten das Gelübde der Jungfräulichkeit auf sich genommen, da die Ehelosigkeit höher stand als die Ehe. Um ihrem Haushalt eine männliche Autorität zu geben, auf die sie sich verlassen konnten, veranlassten sie einen christlichen Bruder, der ebenfalls das Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte, in ihr Haus zu ziehen, und die Verwaltung des Ganzen in die Hand zu nehmen. Die eigentümliche Stellung hatte natürlicher Weise für den Mönch manche Annehmlichkeiten. Er übte bis zu einem gewissen Grade die Rechte des Gatten aus, stand einer jugendlichen Frau zur Seite, und führte ein sorgenfreies Leben, das von seinem früheren sozialen Niveau weit abstand. Aus der verborgenen Eremitenwohnung war er in die geachtete Stellung eines wohlhabenden Mannes eingerückt; und seine Arbeit wurde ihm von der Hausherrin als christlicher Liebesdienst angerechnet. Die eigenartigen Umstände, die ihn und seine Syneisakte zusammengeführt hatten, brachten es natürlich mit sich, dass seine Rolle im Hause je nach seinem und seiner „Gattin“ Naturell recht verschieden ausfallen konnte. Die Frau blieb die Eigentümerin des Hauses und seiner Reichtümer, sie bestimmte die Rechte ihres Beistandes, konnte seine Stellung heben und drücken nach Gutdünken, und es fehlten die natürlichen Motive, die den Gatten der Gattin überordnen. Der Hausverwalter⁴ konnte leicht zum Kammerdiener werden, zumal wenn seine Herrin leidend war, und sie seinen Beistand begehrte. Chrysostomus wird nicht der einzige gewesen sein, der die Liebesdienste eines Mannes, der doch kein Ehemann war, bei der christlichen Jungfrau anstössig fand, vor allem dem Gesinde gegenüber.⁵ Und auch auf dem Markt und auf der Strasse konnte man den ehrwürdigen Vater bei sonderbaren Situationen antreffen. Chrysostomus weiss recht gut, dass man eine Unsitte am besten damit bekämpft, dass man sie

1) Kol. 505. — 2) Kol. 509. — 3) Kol. 528.

4) Kol. 525. — 5) Kol. 528 f.

lächerlich macht, und er spart neben dem entrüsteten Zorn auch den beissenden Spott nicht. Als der vertraute Freund der vornehmen Dame macht der den weltlichen Geschäften abholde Mann die Kommissionen beim Goldschmied, beim Salbenhändler und in den Kleidergeschäften,¹ zankt und markt mit den Geschäftsleuten den ganzen Tag herum. Geht die Jungfrau in die Kirche, so trägt er seine Dienstbeflissenheit an heiliger Stätte zur Schau. Er kommt ihr an der Kirchenthüre entgegen, geht vor ihr her und macht ihr Platz, wie ein angestellter Eunuch, und scheut sich nicht, ihr auch während der heiligen Handlungen seine Aufmersamkeit zu bezeigen. Sucht man einmal den Mönch in seiner Wohnung auf, so findet man sie voll von weiblichen Kleidungsstücken und Geräten für Handarbeiten; oder er hat eine Schar weiblicher Diensthofen um sich, denen er ihre Geschäfte zuweist;² man kann ihn sogar am Rocken und Webstuhl überraschen.³ Alles das wird leicht ertragen; wer soviel Vorteile geniesst, nimmt gern einigen Spott auf sich.

Noch grösseren Nutzen als die Mönche zogen aber die Jungfrauen aus der durch die Sitte geheiligten Institution. Sie genossen vor allem den männlichen Schutz, der bei der Verwaltung des Vermögens nicht zu entbehren war,⁴ waren gegen Veruntreuungen der Dienerschaft und gegen Beraubungen der Geschäftsleute gesichert; denn die Persönlichkeit, die ihre Sache vertrat, war vertrauenswürdig, und forderte für ihre Ergebenheit keinen Lohn. Selbst aus den Schilderungen des Chrysostomus hat man den Eindruck, dass es sich hier um einen ernsthaften Grund handelt, gegen dessen Gewicht auch die blühendste Rhetorik nicht viel einzuwenden vermochte. Seine Gegengründe leuchten nicht ein. Wenn er meint, eine Frau könne die Verwaltung ebenso gut übernehmen wie ein Mann,⁵ so war offenbar die Mehrzahl der Zeitgenossen anderer Ansicht, wie er eigentlich selbst zugiebt, wenn er andererseits bemerkt, dass, wer sich Christus ergeben habe, für den Mammon nicht sorgen solle.⁶ Und der zweite Vorschlag, den er macht, dass die Jungfrau ihr Vermögen deponieren möge,⁷ beseitigt den Notstand, in dem sie sich befand, nur zum Teil: sie hätte damit vielleicht ihr Kapital, aber doch nicht ihr Hauswesen gegenüber der Dienerschaft, den Geschäftsleuten und selbst ihren Verwandten sichergestellt. So

1) Kol. 508. — 2) Kol. 508. — 3) Kol. 509. — 4) Kol. 502f. 520.

5) Kol. 520. — 6) Kol. 503. — 7) Kol. 504.

waren es gerade die reichen Jungfrauen, die auf das Institut der geistigen Ehe Wert legten. Neben dem Ruhme der Jungfräulichkeit genossen sie den Schutz eines Mannes, wie ihn ein Gatte nicht besser und selbstloser gewähren konnte; der Hausgenosse war Verwalter und Freund zugleich, der auf ihren Vorteil ebenso wie auf ihr Wohl bedacht war.¹ Die Quasi-Ehe zwang sie nicht zu Diensten, die die Gattin dem Gatten nicht versagen kann;² mochte er für sich selber aufkommen;³ für sie war gesorgt.

Die öffentliche Meinung war dem Verhältnis nicht günstig. Man zeigte mit Fingern auf sie, wenn sie sich öffentlich zeigte, und gab ihr einen bösen Namen.⁴ Die Vorsteher der Kirche nahmen sie nicht in Schutz, rügten ihr Leben privatim und öffentlich, soweit man nicht etwa persönliche Rücksichten nahm. Den ewigen Anklagen gegenüber waren manche Jungfrauen genötigt gewesen, ihre Unversehrtheit sich ausdrücklich bescheinigen zu lassen;⁵ und nicht bei allen hatte die schimpfliche Untersuchung ein gutes Leumundzeugnis ergeben⁶. In der Tat hatte die geistige Ehe seit früherer Zeit an Intimität verloren; man wusste allgemein oder nahm doch an, dass das Schlafzimmer jungfräulich war.⁷ Aber gerade die Nüance der Volksmeinung, dass man die Syneisakten im ganzen für unbescholten, wenn auch nicht für schuldlos hielt, scheint zur Folge gehabt zu haben, dass man ruhig weiter mit dem Feuer spielte. Darum ergiesst Chrysostomus die ganze Schale seines Zornes gegen die Jungfrauen, und nicht gegen die Mönche.⁸ Diese sind schuldig, aber jene haben die grössere Schuld, weil sie zur Sünde angestiftet und die Männer in ihre Netze gelockt haben. Die Männer stehen in einer merkwürdigen Beziehung zum weiblichen Geschlecht, die keine Ehe und keine Hurerei ist, sondern ein drittes, neues, eigentümliches Genre darstellt;⁹ die Jungfrauen aber degradieren sich dadurch weit unter die Verheirateten,¹⁰ sie stellen sich mit Hetären auf eine Stufe,¹¹ ihr Gebahren ist schlimmer als das jener;¹² hier wird Christus selbst in seiner Braut beleidigt.¹³ Darum rüstet sich Chrysostomus mit dem Zorne des Pinchas,¹⁴ und

1) Kol. 520. 524.

2) Kol. 524. — 3) Kol. 521. — 4) Kol. 519. — 5) Kol. 516. 518.

6) Kol. 516. — 7) Kol. 520. 528. — 8) Kol. 515. 519. 530.

9) Kol. 495 f. — 10) Kol. 513 f. 519. 530. — 11) Kol. 515.

12) Kol. 519. — 13) Kol. 519. — 14) Kol. 516.

erhebt ein grosses Weinen und Klagen.¹ Man bedauert lebhaft, keine Kunde darüber zu besitzen, ob es dem Anprall seiner seelsorgerlichen Beredsamkeit gelungen ist, die verhasste Unsitte zu entwurzeln. Hat er wirklich Erfolg gehabt, so doch gewiss nur in seiner nächsten Einflussphäre, und auf kurze Zeit. Er scheint die Macht der Institution, die er angreift, nicht genügend geschätzt zu haben. Die Vorteile und Annehmlichkeiten der geistigen Ehe wird er durch seine Umgebung genügend kennen; ob er aber weiss, wie alt und wie verbreitet sie war, dürfen wir bezweifeln.

Die Zustände, die Chrysostomus schildert, sind nur in Städten denkbar und können nur in grossen Städten häufig oder gar alltäglich gewesen sein. Wir hören allein von ihm den Vorwurf, dass junge Mädchen sich einen Mönch als Hausverwalter ins Haus nahmen; sonst pflegt die Syneisakte die Dienerin des Asketen zu sein. Wo die Mönche einsam in der Wüste lebten, werden sie die Frauen, falls sie ihre Gemeinschaft nicht flohen, mit den Verrichtungen betraut haben, die sonst ein jüngerer Genosse oder ein Knabe versah. Nur geben uns die Kirchenordnungen, die davon reden, kein deutliches Bild von dem Verhältnis. Die beiden nahe verwandten griechischen Kirchenordnungen, die bei den Werken des Athanasius stehen und in der Tat auf die Synode von 362 zurückzugehen scheinen,² das *Syntagma doctrinae*,³ und die *Fides Nicaena*⁴, verbieten in fast gleichen Worten den Mönchen, an die sie sich wenden, den Umgang mit Syneisakten, die zwar ἀγαπηταί hiessen, sich aber bald als μισηταί herausstellen würden; während die koptischen Gnomen von Nicäa,⁵ die besonders viel vom Jungfrauenstand reden, nicht zu befürchten scheinen, dass ihre Schützlinge mit Männern zusammen wohnen; sie verbieten nur, dass eine Jungfrau bei einem Ehepaar ihre Wohnung nimmt. Dagegen haben die arabischen Kanones des Basilius c. 32⁶ das alte, echte Institut vor sich. „Wenn ein Asket bei einer Frau wohnt und

1) Kol. 518.

2) Vgl. die von Loofs PRE.³ II S. 202, 17 ff. angeführte Litteratur.

3) Migne SG. 28, 837 C. — 4) Migne SG. 28, 1640 B.

5) Memorie della R. accademia di Torino. II. Serie. T. 36. Torino 1885. Parte 2 p. 172. — Vgl. darüber H. Achelis, The Ἰνῶμαι of the Synod of Nicaea in The Journal of Theological Studies. II. London 1900 p. 121 ff.

6) Übersetzt bei W. Riedel, die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900 S. 249 f.

sagt: das ist nichts, was mich kümmert, und sich so der Lehre der Kirche widersetzt, so sollen beide sich aus Sittlichkeitsgründen trennen oder beide gebannt sein . . . So sind die Menschen, die . . . (?) . . . (?), welche zu ihrem Verderben bei einander wohnen, und so den Tod auf sich selbst herabziehen. Wenn man sie darauf anredet, sagen sie: Wir wollen den Diabolus besiegen und unsere (?) Gedanken . . . Glaube nicht, dass wir die Ehe überhaupt schmähen; denn Gott hat beide geschaffen. Aber wir verwerfen diejenigen, welche sagen: Wir sind Asketen, und den Tod auf sich herabziehen, ja sie sogar küssen. Die Kirche verwirft solche Leute“. Leider kennen wir das Alter der Kanones nicht, und wissen auch nicht, ob und in welcher Form sie vielleicht auf Basilius zurückgehen. Dass die Mönche mit ihren Syneisakten unter Strafe gestellt werden, falls sie sich nicht trennen wollen, ist fast eine Singularität.¹ Sonst wird auf die Asketen selten der Kanon von Nicäa bezogen. Als ein Merkmal hohen Alters könnte dies wohl angeführt werden, obwohl es natürlich nicht beweisend ist.

Endlich haben wir noch eine kostbare Notiz aus der alten irischen Kirche, in deren Klöstern Mönche und Nonnen zusammenhausten, beide mit priesterlichen Rechten ausgestattet. Ein anonymer Berichterstatter hebt es als eine Eigentümlichkeit der ältesten Kirche von Irland, deren Zeit er auf ca. 440—543 begrenzt, hervor: *Mulierum administrationem et consortia non respuebant, quia super petram Christi fundati ventum tentationis non timebant*, während er aus dem folgenden Zeitraum, 543—599, meldet: *Abnegabant mulierum administrationem separantes eas a monasteriis*.² Die Notiz wird durch einen kürzlich mehrfach besprochenen Brief dreier Bischöfe in Armorika bestätigt:³ bei den bretonischen Missionaren, die damals Nordfrankreich durchzogen, war es den einheimischen Kirchenhäuptern besonders anstössig, dass sie von Frauen begleitet waren, die sich ebenso wie die Männer sakramentale

1) Die einzige Parallele bietet m. W. der c. 3 Carthago I. a 348; s. oben S. 49.

2) Councils and ecclesiastical documents relating to great Britain and Ireland. Edd. A. W. Haddan and W. Stubbs. Vol. 2 part 2. Oxford 1878 p. 292.

3) L. Duchesne, Revue de Bretagne et de Vendée 1885, I S. 5 ff.; A. Jülicher ZKG. XVI. 1896. S. 664 ff.

Funktionen anmassten. Die Bretonen gingen hier, wie sonst, in den Fusstapfen der Iren. Man staunt, wenn man das hört, über die Gleichförmigkeit der christlichen Sitte; im äussersten Norden der Kirche herrschen dieselben Zustände wie im fernsten Osten. Das eigenartigste unter den kirchlichen Gebilden des christlichen Altertums, die altirische Kirche, heiligt das Zusammenleben von männlichen und weiblichen Asketen, das man im Orient auszurotten vergeblich sich abmühte. Sie hatte eben alte Überlieferungen und war eine Mönchskirche, und folgte der Entwicklung der katholischen Kirche nur langsam und nach langem Zwischenraum. So hielt man dort noch im fünften Jahrhundert aufrecht, was man überall längst verurteilt hatte, den vertrauten Verkehr zwischen Mann und Weib, die sich beide durch ein Gelübde gebunden hatten. Erst um die Mitte des sechsten Jahrhunderts gab man dem allgemeinen Urteil der Kirche nach, und beseitigte einen Zustand, der sich aus den ältesten Zeiten des Christentums erhalten hatte.

Wir sind aber hierdurch davon abgekommen, die Entwicklung im Orient zu verfolgen. Geltendes Recht ist dort ebenso wie im Occident der c. 3 von Nicäa geworden, sodass es also nur den Klerikern öffentlich verboten war, mit einer Syneisakte zu leben. Wenn hie und da eine Synode oder Kirchenordnung für Mönche und Nonnen dieselbe Strenge forderte wie für den Klerus, so zog die Rechtsentwicklung nicht dieselbe Konsequenz. Die Kaiser Honorius und Theodosius eigneten sich unter dem 8. Mai 420 den Nicänischen Beschluss an;¹ ebenso bestimmte Justinian die Strafe der Absetzung für jeden unbotmässigen Kleriker, auch den Bischof.² Die spätere Zeit hat dem nichts Neues hinzugefügt.³ Es ist schwer zu konstatieren, wann die geistige Ehe im Orient abgekommen ist. Photius wiederholt noch in seinem Nomokanon⁴ die Verbote des Staatsrechts; doch ist es ungewiss, welcher Schluss aus der Aufnahme der alten Sätze zu ziehen ist, ob es noch Verhältnisse gab, auf die sie anwendbar waren. Nach c. 5 Konstantinopel 680 und c. 18 Nicäa 787 ist die Entwicklung des Instituts im Orient ebenso

1) Cod. Theodos. XVI 2, 44 = L. 19 Cod. de episc. et cler. I 3.

2) Novella 123 c. 29; 137 c. 1 fin.

3) Photius zitiert ausserdem einige strenge Verbote an die Diakonissen; im jetzigen Texte der Novellen fehlen sie; vgl. die folgende Anmerkung.

4) VIII 14; Migne SG. 104, 685 ff. 1092.

gewesen wie im Occident. Die Kleriker neigten auch in späterer Zeit dazu, wider ihr Gelübde zu handeln und gar in ihrem Hauswesen weibliche Dienerschaft zu dulden. Die Kanones der Konzilien hören nicht auf, dagegen zu eifern. Aber der ideale Schimmer, der in früherer Zeit auf dem Verhältnis lag, auch als es schon verboten war, war später verschwunden. An die Stelle der geistigen Genossin, die durch dasselbe Gelübde gebunden war wie der Geistliche, trat die Magd, und so wurde aus der Seelen-Ehe das Konkubinat. Durch diese Entwicklung war es bedingt, dass dem späteren Mittelalter, auch in Konstantinopel, das Verständnis für die entsprechende Erscheinung der alten Zeit zu mangeln begann; man beurteilte sie nach der Gegenwart. Die Kanonisten des zwölften Jahrhunderts sind darüber im Unklaren, ob der Name Syneisakte nur auf die unsittliche Hausgenossin des Klerikers oder auf jede Frau im Hause des Ehelosen anzuwenden sei; Theodor Balsamon entscheidet sich für das Richtige.¹ Ein anderer Fehler musste notwendig dadurch entstehen, dass man lediglich aus Rechtsquellen sich den Begriff der Syneisakte klar machte. Da die Kanones der Konzilien und demzufolge das öffentliche Recht nur von Syneisakten der Kleriker sprach, indem es das Mönchtum und seine Lebensgewohnheiten ignorierte, entstand schon damals der Schein, als ob das Syneisaktentum eine spezielle Sünde des Klerus bezeichne, der, wie wir oben² sahen, sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Für Theodor Balsamon³ und seine Kollegen⁴ ist die Syneisakte identisch mit der Haushälterin des Geistlichen.

III.

Das angeführte und besprochene Material wird genügen, um die Geschichte der Syneisakten in der Kirche zu skizzieren, auch wenn es sich nach jeder Richtung vermehren und vervollkommen liesse, wie ich am wenigsten bezweifle. Es zeigt uns zunächst die Tatsache, dass es kaum eine Kirchenprovinz im Altertum gegeben hat, wo die Syneisakten unbekannt gewesen wären. In früherer oder späterer Zeit taucht die eigenartige Sitte, dass ehelose Männer

1) ad c. 3 conc. Nic.; Migne SG. 137, 232 B.

2) S. oben S. 5.

3) ad epist. Basilii ad Gregorium presb.; MSG. 138, 824 D.

4) Vgl. die von Suicer Thesaurus II² 1156 angeführten Stellen.

mit Jungfrauen zusammen leben, überall auf. In welchem Umfang, wird sich schwer sagen lassen. Wir haben keine Handhabe, um festzustellen, dass der Brauch in älterer Zeit in beschränkterem Kreise zu Hause war, und sich später ausbreitete; ebenso wenig können wir das Gegenteil beweisen, dass eine ursprünglich allgemeine Sitte sich später in eine Ecke der Kirche zurückgezogen hätte. Wir finden sie vielmehr überall, und können stets aus jedem Orte eines neuen Beleges gewärtig sein. Ein kurzer Überblick mag lohnend sein; alles Unbestimmte und Ungewisse lasse ich dabei fort. Für Persien giebt uns Aphraates ein deutliches Zeugnis, für Syrien Paul von Samosata und Pseudo-Clemens, in Palästina hatte Epiphanius h. 63 seine Beobachtungen gemacht. In Ägypten treffen wir die Hierakiten, und hören aus späterer Zeit die Ermahnungen der Kirchenordnungen, die unter dem Namen des Athanasius und Basilius gehen. In Phrygien lebten die Montanisten des Apollonius, in Galatien tagte die Synode von Ancyra, in Kappadozien herrschten Basilius und Gregor von Nyssa. In Konstantinopel hatten zwei Patriarchen ihre Erfahrungen gesammelt, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, in Rom schrieben Hermas, Siricius und Gregor der Grosse — soweit von einander entfernt und von so verschiedenem Standpunkt — über dasselbe Thema. Ebenso ausgedehnt ist die Zeugenreihe für Afrika: Tertullian, Cyprian, die erste und dritte Synode von Karthago und die von Hippo; oder für Südfrankreich, wo sie mit Irenäus beginnt und mit den Synoden von Arles II. und Agde, den *Statuta ecclesiae antiqua* und den Kanones von Orléans und Tours im sechsten Jahrhundert schliesst. In Spanien beschäftigen sich die Synoden seit der ersten, die Anfang des vierten Jahrhunderts in Elvira tagte, bis tief ins siebente hinein mit unsrer Frage oder einer ähnlichen; und selbst die keltische Kirche in Irland zeigte analoge Verhältnisse. Die blosse Übersicht beweist, dass wir es nicht mit einer vereinzelter Erscheinung zu thun haben, sondern mit einem Brauch, der der Kirche des Altertums eigentümlich ist.

Das „Altertum“ scheint auch die zeitliche Umgrenzung anzuzeigen; im Mittelalter hat es keine Syneisakten mehr gegeben. In den Ländern des Westens, wo die römische Herrschaft von den germanischen Reichen abgelöst wurde, wird die geistige Ehe mit dem Römertum verschwunden sein; im Orient ist es für die Provinzen, wo die Herrschaft von Byzanz fort dauerte, schwieriger

zu sagen, wann die alte Mönchssitte erloschen ist. Sie mag sich dort in manchem Kloster der Einöde noch lange erhalten haben, worüber hoffentlich die Historiker der byzantinischen Zeit einmal etwas mitteilen. Ungleich wichtiger ist für uns die andere Frage, wann wir zuerst der platonischen Liebe im christlichen Altertum begegnen. Denn dabei ist die für die Beurteilung des Instituts ausschlaggebende Frage zu beantworten, ob und inwiefern das Syneisaktentum mit dem Mönchtum oder dem Cölibat des Klerus zusammenhängt. Und die Quellen gestatten eine klare Antwort. Was wir von den Lebensgewohnheiten der Gnostiker hören, und was uns Hermas in seinen Visionen von den Zuständen der römischen Gemeinde offenbart, stellt es in gleicher Weise sicher, dass die später so hart gescholtenen Syneisakten einer urchristlichen Tradition folgten. Äusserlich steht nichts im Wege, schon in der Korinthergemeinde des Paulus die geistige Ehe anzunehmen.

Wenigstens war der Boden für das Entstehen der Sitte vorbereitet. Die geistige Ehe ist erwachsen aus den Anschauungen über Ehe und Jungfräulichkeit, die der alten Kirche eigentümlich waren und die wir schon bei Paulus antreffen. In seiner Korinthergemeinde gab es einen Stand der Jungfrauen, von dem der Apostel höher dachte als von dem Ehestand.

Es ist eine Frage, ob das junge Christentum seine Grundsätze über die geschlechtliche Askese selbst ausgebildet hat. Undenkbar wäre es nicht. Was den Christen vom Heiden in der Lebensführung schied, war von Anfang an die verschiedene Beurteilung der geschlechtlichen Frage; und man kann sich leicht vorstellen, dass der Abscheu vor der Unreinheit der umgebenden Welt das Christentum in das entgegengesetzte Extrem getrieben hätte, bis zur Verachtung des natürlichen Verhältnisses zwischen Mann und Weib. Es kam hinzu, dass man die Ehe als ein sittliches Gut nicht zu schätzen vermochte. Man hielt sie für notwendig, weil sie das menschliche Geschlecht fortpflanzte,¹ achtete aber die ehelosen Männer und die Jungfrauen persönlich höher. Es wäre im höchsten Grade wichtig, wenn wir feststellen könnten,

1) Justin Apol. I 29, Veil S. 18: „Wir haben vielmehr entweder von vornherein eben zu dem einzigen Zweck, Kinder aufzuziehen, eine Ehe eingegangen, oder aber, auf eine solche verzichtend, vollständige Enthaltsamkeit uns zur Pflicht gemacht“.

dass schon das Diaspora-Judentum zu einer ähnlichen Stellung zur Frauenfrage gelangt wäre. In der Schrift „vom beschaulichen Leben“ sehen wir einen Elitekreis von jüdischen Männern und Frauen, die sich in die Einsamkeit zurückgezogen haben und ganz der Gottseligkeit leben. Wir hätten für dies wie für manches andere Problem, das die Geschichte des Urchristentums aufgibt, einen festen Grund, wenn wir sagen könnten, dass auch dort schon einige Kreise der Askese gehuldigt hätten. Denn die Therapeuten und Therapeutriden Philos leben nur in äusserlicher Gemeinschaft, tatsächlich in strengster Trennung. Leider giebt uns der gegenwärtige Stand der kritischen Frage keine feste Antwort, und wir müssen es zweifelhaft lassen, ob dort nicht etwa unter der Maske Philos christliche Asketen beschrieben sind, so unwahrscheinlich diese oft begründete These für den Unbefangenen klingen mag. Wir könnten im andern Falle nachweisen, dass das Institut der Syneisakten schon auf dem Boden jüdischer Askese entstanden ist. Lassen wir aber die Ursprungsfrage im Dunkeln, so ist doch das eine deutlich: in den ältesten Christengemeinden, von deren Einrichtungen wir hören, wird die Virginität hochgehalten.

Unschuld und Jungfräulichkeit ist auch weiterhin ein Ideal der Kirche geblieben. Die christlichen Schriftsteller verweisen mit Stolz auf die Ehelosen beiderlei Geschlechts. „Gar viele Männer und Frauen, die von Jugend auf Schüler Christi gewesen sind, sechzig- oder siebzigjährige, sind bis zur Stunde keusch geblieben, und ich getraue mir, solche in jedem Lande aufzuweisen, ganz zu schweigen von der unzähligen Menge derjenigen, die von Ausschweifungen abgelassen und solche Grundsätze angenommen haben“,¹ schreibt Justin voll Stolz in seiner ersten Eingabe dem Kaiser Antoninus Pius. Wo man aber nach der andern Seite hin, zu der christlichen Gemeinde, spricht, werden die Jungfräulichen in einem andern Tone angedet. „Der Keusche rühme sich nicht, sondern erkenne, dass ein anderer ihm die Gnadengabe der Enthaltksamkeit verliehen hat“, mahnt der römische Clemens gegen Ende des ersten Jahrhunderts in seinem Brief an die korinthische Gemeinde,² und nicht lange nachher bemerkt der Bischof von Antiochien dem Bischof von Smyrna: „Wenn jemand es vermag, in Keuschheit zu verharren, so verharre er auch zur Ehre des

1) Justin, Apol. I. 15, Veil S. 9. — 2) I. Clemens 38, 2.

Fleisches des Herrn in Bescheidenheit. Wenn er sich damit rühmt, ist er verloren“.¹ Die Ehelosen waren sich offenbar ihrer Auszeichnung bewusst, beanspruchten die Bewunderung, die man ihnen zollte, als ihr Anrecht, und traten wohl selbst der Regierung der Gemeinde bei gegebener Gelegenheit in den Weg. Es war nicht überall so, wie Minucius Felix seinen Octavius sagen lässt: „Keusch in Worten und noch keuscheren Leibes erfreuen sich sehr Viele der ewigen Jungfräulichkeit eines unbefleckten Leibes, ohne sich dessen zu rühmen“² — aber so sollte es überall sein.

Die Überhebungen der *Virgines* waren nur zu natürlich. Man war überzeugt davon, dass „der jungfräuliche und ledige Stand Gott näher bringt“;³ wer sich mit irdischer Liebe nicht befleckte, durfte „auf eine innigere Vereinigung mit Gott im Jenseits“⁴ hoffen. Schon um 200 war auf Grund dieser Anschauung der Name „Christusbräute“ für die Jungfrauen aufgekommen,⁴ und man scheute sich nicht, sich das bräutliche Verhältnis zu Christus sehr real vorzustellen.⁵ Der Römergeist, der alles in juristische Formeln giessen musste, gab dem Verhältnis der Seele zu Christus rechtliche Folgen: eine gelobte Jungfrau, die einen Fehltritt beging, machte sich des Ehebruchs schuldig;⁶ ebenso aber, wenn sie heiratete,⁷ denn sie brach die erste Treue. Sie wurde daher wie eine *δύραμος* von der Kirche bestraft und behandelt.⁸

Das sind die Kreise, in denen die geistige Ehe entstanden ist. Mag die eigenartige Sitte aus jüdischen Asketenkreisen übernommen oder in den christlichen Gemeinden spontan entstanden sein, wir können eine Reihe von Momenten namhaft machen, die

1) Ignatius an Polykarp 5, 2.

2) Minucius Felix, Octavius 31, 5; Dombart S. 95.

3) Athenagoras Suppl. 33; Schwartz S. 43, 28 f.

4) *Virgines Christo maritatae*. Tertullian De resurrectione carnis 61, Öhler II S. 549; *virgo dicata Deo*, c. 27 Elvira 305.

5) Tertullian De virginibus velandis 16; Öhler I S. 907: „Denn du hast Christus geheiratet, ihm dein Fleisch übergeben, ihm deinen reifen Körper anverlobt“.

6) *non mariti, sed Christi adulterae*. Cyprian De habitu virginum 20, Hartel I 201, 22; ep. 4, Hartel II 476, 7.

7) Basilus c. 36 (Riedel S. 256): „Eine Jungfrau, welche Heiligkeit gelobt hat und dann zur Ehe zurückkehrt, ist des Ehebruchs schuldig“.

8) c. 19 Ancyra 314.

ihren Fortbestand in der Kirche bedingten und begünstigten. Vermutlich sind soziale Verhältnisse wirksam gewesen. Wie sie in Konstantinopel um das Jahr 400 einwirkten, haben wir aus Chrysostomus eingehend kennen gelernt. Reiche Erbinnen glaubten ihren umfangreichen Besitz dadurch am besten vor der Habgier der Freunde und Feinde zu schützen, dass sie einen energischen und geschäftskundigen Mönch mit seiner Verwaltung betrauten; dabei blieben sie Jungfrauen und Herrinnen, und hatten einen vertrauten Freund gewonnen. Schutzlos, wie diese Damen in Konstantinopel, werden die christlichen Jungfrauen häufig gewesen sein, nur wird ihnen in den meisten Fällen und besonders in der älteren Zeit der Reichtum gefehlt haben. In der Regel wird der Verlauf der Dinge etwa folgender gewesen sein: Eine kleine, arme Gemeinde sah sich genötigt, für den Schutz und Unterhalt ihrer Lieblinge zu sorgen, denen in der grossen, sittenlosen Stadt Gefahren von allen Seiten drohten. Die nächstliegende Auskunft war, dass sie in den Häusern verheirateter Christen untergebracht wurden, und das wird nicht selten geschehen sein. Leider fehlt uns eine Nachricht darüber, wie sich die Hausgenossenschaft gestaltete, wenn man nicht jene koptische Kirchenordnung¹ von ca. 400 heranziehen will, wo der Jungfrau die Wohnung bei einer verheirateten Frau verboten wird, damit das jungfräuliche Herz nicht durch das Glück der Ehe in seinem inneren Frieden gestört werde. Man darf andererseits fragen, ob die selbstbewusste Jungfrau in allen Fällen eine angenehme Hausgenossin war, ob sie bereit war sich unterzuordnen und sich dem Leben des Hauses zu fügen; und man darf das wohl bezweifeln, ohne zu gelehrten Belegen verpflichtet zu sein. Menschen sind immer Menschen gewesen; der Anspruch auf eine höhere geistige Würde, den der Gast erhob, wird mit den Rechten der Hausfrau in Konflikt gekommen sein.

So gab es mancherlei Gründe, die das Haus des unverheirateten Mannes in den Augen der Jungfrauen angenehmer erscheinen liessen als das des verheirateten. Dort war sie überflüssig gewesen, hier aber notwendig, da ein Hauswesen die weibliche Hand nicht zu entbehren vermag. Und die Gemeinden hatten überall Witwer und Hagestolze in reichlicher Anzahl in ihrer Mitte. Die Lust, eine Ehe zu schliessen, war in den damaligen Jahrhunderten geringer

1) S. oben S. 56.

als in unserer Zeit, und die Kirche begünstigte durch ihre Grundsätze die Ehelosigkeit. Neben den Jungfrauen standen in gleicher Weise jungfräuliche Männer, die um Gottes willen auf die Ehe zeitlebens verzichteten.¹ In der ältesten Zeit pflegten die gottgesandten Leiter der Kirche, die Propheten, nicht selten „in Hinblick auf das irdische Geheimnis der Kirche zu handeln“, wie die Didache² sich geheimnisvoll ausdrückt, d. h. ehelos zu bleiben, und wer eine Offenbarung empfangen wollte, musste sich nach alter Sitte durch Fasten und Enthaltbarkeit dazu vorbereiten.³ Sobald aber die bischöfliche Verfassung der Kirche aufkam, galt die Ehelosigkeit der Kleriker als ein Ideal, auf dessen Erreichung man allerdings noch einige Jahrhunderte verzichtete. Man hat den Eindruck, dass man die Ehe dem Bischof und den Presbytern gestattete, aber es nicht gerne tat; die Wurzeln des Cölibats der Kleriker liegen sehr tief.⁴ Was man vom Klerus halb und halb forderte, äusserte seine Wirkung auch in Laienkreisen.

Unter den Klerikern wie unter den Laien müssen endlich die Witwer zahlreich gewesen sein. Gegen eine zweite und dritte Ehe hatte man schon im ersten Jahrhundert ein starkes Vorurteil, das öfter gar zu kirchlichen Bestrafungen führte; Kleriker wurden nicht selten abgesetzt,⁵ wenn sie eine zweite Ehe schlossen. Diese alle, Ehelose und Witwer, kamen den Jungfrauen mit Bewunderung entgegen und boten ihnen ihr Haus als Heim an.⁶ Die Kirche erhob keine Einwendungen dagegen. Anfangs gestattete sie gern das Zusammenleben von Ehelosen beiderlei Geschlechts, weil sie es unverdächtig fand. Ein äusserer Umstand wird ihr recht gegeben haben. Soweit wir zu urteilen vermögen, sind es meist Männer in einem würdigeren Alter gewesen, die das geistige Band mit einer Jungfrau schlossen;⁷ dass junge Männer mit jungen

1) S. oben S. 62 Anm. 1.

2) Didache 6, 2. — 3) Hermas Vis. II 2; Fragm. Murat. Z. 11 ff.

4) Ich muss hier leider ein allgemeines Urteil aussprechen, ohne es zur Zeit im einzelnen belegen zu dürfen.

5) Tertullian De exhortatione castitatis 7. „Bis jetzt erinnere ich mich, dass manche zweimal Verehelichte ihres Standes beraubt wurden“.

6) Vgl. oben S. 24 Anm. 3.

7) Hermas war ein bejahrter Mann; Ps.-Cyprian erwähnt, dass die schuldigen Kleriker in höherem Alter standen; der Presbyter Parergorius

Mädchen zusammenwohnen, hören wir nirgends. Vor allem aber sind es hervorragende Persönlichkeiten, die Jungfrauen in ihrer Umgebung haben. Der Prophet Hermas sieht sich in seiner Vision des Umgangs mit verehrten Frauen gewürdigt, in Karthago und bei Macrobius sind es Konfessoren, in Antiochien und später noch oft der Bischof und sein Klerus, in Cäsarea Origenes, unter den Häretikern der Märtyrer Alexander und der Marcionit Apelles, und endlich die Mönche alle, von den Enkratiten und Hierakiten an bis ins vierte Jahrhundert und darüber hinaus. Das waren alles Männer, denen man den Schutz und die Leitung einer jungen Christenseele gern anvertraute und vertrauen konnte. Das Verhältnis zwischen beiden kennzeichnet sich dadurch, dass es nicht wie eine Sünde sich scheu in den Winkel verkriecht und aus ihm hervorgezerrt werden muss; soweit wir Personalien erfahren, sind es gerade die geistlich und sittlich hochstehenden Christen, die ihm huldigen; nicht selten hatten sie sich ein Amt oder eine Ehrenstellung in der Gemeinde erworben. Ihr Schild schien so blank zu sein, dass sie gegen jeden Verdacht geschützt waren. Noch ein anderes Moment hat vermutlich hineingespielt. Wie die Frauen der geistigen Ehe Jungfrauen, Witwen oder gar Prophetinnen¹ waren, so waren die Männer Märtyrer und Konfessoren, Enkratiten und Mönche, Bischöfe und Kleriker, also alles Persönlichkeiten, auf denen der Geist Gottes im besonderen ruhte, sei es als freie Gnade oder als Amtsgnade, und in der Kraft dieses Geistes werden sie gegen Versuchungen geschützt gewesen sein. Das ist zu erwägen, wenn man sieht, wie unbefangen der Verkehr sich gestaltete. Denn die freundlichen Formen des täglichen Verkehrs waren im Altertum intimer als wir in unserer Zeit für schicklich erachten. Es wird trotzdem niemandem in den Sinn gekommen sein, die geistige Ehe als eine Probe der Keuschheit anzusehen;²

war 70 Jahre alt. Umgekehrt empfiehlt Tertullian ältere Witwen als Hausgenossinnen.

1) Die Prophetinnen Prisca und Philumene.

2) Dem Mönchtum des Mittelalters liegt ein derartiger Gedanke nahe, und er wird sich dort gewiss häufig nachweisen lassen. In der Syneisaktenfrage finde ich ihn nur einmal ausgesprochen, bei Pseudo-Cyprian De singularitate clericorum 9 a. a. O. 183, 14 ff.: *habere volo quod vincam*, und ich habe auch da nicht den Eindruck, als ob er ein gewichtiges Argument für das Syneisaktentum abgegeben hätte.

vielmehr hat man in völliger Harmlosigkeit an die Möglichkeit eines unglücklichen Ausgangs nicht gedacht. In der Tat haben wir nur wenige unverdächtige Zeugnisse dafür, dass das Zusammenleben seiner Voraussetzung auf die Dauer nicht entsprach.

Solange die Gemeinden klein waren, mochten derartige Verbindungen erträglich sein. Man kannte sich gegenseitig und wusste, was man einander zutrauen konnte, hatte bei den häufigen Zusammenkünften sich unter Kontrolle, und war gegen die Gefahren des Reichtums und der Schwelgerei gesichert. Über alle Verfehlungen wachte die kirchliche Bussdisziplin, welche grobe Sünder unerbittlich ausschloss. Die geistigen Ehen standen unter aller Augen, waren bekannt und wurden besprochen. Wenn man Hermas liest, hat man den Eindruck, als wäre man sich in dem weiten Kreise der Gemeinde garnicht bewusst gewesen, dass das Institut gefährlich war.

Anders wurde das Urteil der Kirche seit der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Die Gemeinden waren angewachsen und unübersichtlich geworden. Sie hatten Erfahrungen an sich selbst gemacht, die öfter schlimmer Art waren. Die Kirche schickte sich an, die Welt zu erobern, hatte sich aber schon dazu herbeigelassen, mit der Welt zu paktieren. Es war nicht mehr jeder, der den Christennamen trug, von Verdacht frei. Man hatte erlebt, dass Männer und Frauen, Vornehme und Geringe, noch nach der Taufe in Fleischessünden gefallen waren. Die Bischöfe zögerten, alle Gefallenen solcher Art auf ewig von der Kirche auszuschliessen; die klügsten unter ihnen entschlossen sich, den Sündern kraft des apostolischen Geistes Vergebung zuzusichern. Die Verhältnisse drängten mächtig nach dieser Richtung; kaum hatte einer den wichtigen Schritt gethan, so folgten die andern alle. Da nützte keine Klage, dass die Kirche durch diese Neuerung ihre Reinheit, ihre Heiligkeit, ihre Jungfräulichkeit aufgebe. Sie wurde von ihren Führern selbst mit der Arche Noah verglichen, in der es reine und unreine Tiere aller Art gab. Das klang fast cynisch, war aber nicht so gemeint. Von der neuen Selbsterkenntnis aus wurden alle Beziehungen der Christen zur Welt und zu einander anders beurteilt. Plötzlich waren die Augen aufgethan, und man wusste, was gut und böse war. Manches Institut der früheren Zeit hatte sich in die neue herübergerettet, das sich jetzt wie ein Rudiment ausnahm und langsam von den berufenen Wächtern entfernt wurde. Unter ihnen als das bezeichnendste die geistige Ehe. Die Ge-

wohnheit hatte sich erhalten, dass Kleriker, Asketen und andere Christen mit Jungfrauen zusammen lebten; das wurde jetzt nicht mehr verstanden und allmählich gemissbilligt. Man fing an, die Naivetät der Urzeit höchst anstössig zu finden. Wer daran festhalten wollte, geriet in bösen Verdacht. Die Bischöfe machten ihren Gemeindegliedern Vorhaltungen und fuhren mit Strafen drein. Vor allem suchten sie den Klerus reinzuhalten, und sie setzten auf der ersten Reichssynode ein dahin zielendes Verbot durch. Im weiteren Kreise der Gemeinde begnügten sie sich mit Äusserungen des Unwillens, die stets heftiger und aggressiver wurden; aber nur ausnahmsweise hat man Laien unter die Strafbestimmungen der Kleriker gestellt. Es war aber dieselbe Zeit, als das alte asketische Ideal in weitesten Kreisen der Laien zu zünden begann, als das Mönchtum entstand. Damit war eine Heimstätte geschaffen für den alten Christenbrauch, den die neue Zeit nicht ertrug. So kam es, dass das Syneisaktentum sich auf das Mönchtum zurückzog.

Für die geistige Ehe ist es bezeichnend, dass man auch beim Klerus nicht das Verhältnis als solches als strafbar ansah. Man beschränkte sich zu allen Zeiten darauf, die Fortsetzung des Verhältnisses sei es zu verbieten oder dringend abzuraten. Ausserdem bestrafte man etwaige Verfehlungen, wo sie nachzuweisen waren; im übrigen nur den Ungehorsam gegen den Befehl des Bischofs, und auch nur für die Zeit, solange der Kleriker als ungehorsam galt. Man hat niemals die geistige Ehe als Sünde angesehen; nur als Verführung zur Sünde. Wir werden erwarten dürfen, dass die energische Haltung des Episkopats gegenüber dem Klerus im allgemeinen zum Ziel geführt hat, zumal man sich auf die Reichssynode berufen konnte und stets berief; das Mönchtum wird hartnäckiger und zum Teil unerreichbar gewesen sein.

Die Bischöfe konnten sich bei ihrem Widerwillen gegen das anstössige Verhältnis seit dem dritten Jahrhundert auf die Gemeinde stützen und berufen. Man fand es allgemein nicht mehr unverdächtig, wenn ein Mann und ein Weib zusammen hausten, ohne die Ehe geschlossen zu haben. Die *vox populi* zeigt sich in den Namen, die für das Verhältnis aufkamen. Ursprünglich hatte man keine feste Bezeichnung für diese Art des Zusammenlebens; wie in späterer Zeit sprach man von *συνοικεῖν*¹ oder von *συν-*

1) Irenaeus, Chrysostomus.

εστίν,¹ womit man das Verhältnis als ständige Hausgenossenschaft und Tischgemeinschaft gut kennzeichnete, aber doch mit Worten, die diesen speziellen Sinn im allgemeinen nicht hatten. Die Persönlichkeiten, welche sich zur Lebensgemeinschaft entschlossen, wurden nicht besonders bezeichnet, woraus man sieht, dass nicht viel über sie gesprochen wurde. Wenn Tertullian einmal von einer *uxor spiritalis* spricht,² so möchte ich vermuten, dass er den Ausdruck nach Bedarf im Augenblick geprägt hat; die treffende Benennung kehrt sonst nicht wieder. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts kommen Spottnamen auf. Zur Zeit Pauls von Samosata prägte das Volk in Antiochien den Namen *συνείσακτος*, der fortan der Eigenname für die jungfräuliche Genossin des ehelosen Mannes blieb. Es ist ein böser Name, der die Heimlichkeit des Verhältnisses hervorhebt und es damit zur Sünde stempelt. Chrysostomus hat solchen Abscheu vor der Benennung, dass er sie nicht in den Mund nehmen mag, und den vornehmen Damen seiner Gemeinde das Schimpfliche ihres Lebenswandels damit demonstriert.³ In kaiserlichen Gesetzen kommt später die Variante *ἐπεισακτος* vor,⁴ die auf den Sinn des Spottnamens keinen Einfluss hat. Die Bezeichnung der Jungfrauen als *ἀγαπηταί* ist etwas später auf gekommen,⁵ und kennzeichnet noch derber, was man ihnen zutraute. Die Synode von Ancyra a. 314, Pseudo-Clemens und Aphraates kennen noch keinen Namen oder wenden keinen an. Der lateinische Ausdruck hält sich an den rechtlichen Begriff. Er lautet *extranea*, von der Synode von Elvira 306 an bis zuletzt. Das heisst nur „nicht verwandt“. Die Gesetze bestimmten, dass der Kleriker nur eine Verwandte bei sich haben dürfe; darum ist *extranea* jede, die unter das Gesetz fällt. *Subintroducta* ist eine wörtliche Übersetzung von *συνείσακτος*, die wohl niemals in Gebrauch war. Sie kommt vor, wo man griechische Texte übersetzt, m. W. zuerst in dem *Codex canonum ecclesiasticorum*⁶ des Dionysius Exiguus aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts bei der Wiedergabe von

1) Philo, Apollonius; Epiphanius h. 47, 3 spricht von *συνοδούειν* und *συνδιατρεσθαι*; Ancyra 314 von *συνέρχεσθαι*.

2) S. oben S. 13 Anm. 1. — 3) S. oben S. 55 Anm. 4.

4) Novella 123, Photius.

5) Sie wird angewandt von Pseudo-Athanasius, Gregor von Nazianz, Epiphanius h. 78, 11; Hieronymus.

6) Migne SL 67, 147.

c. 3 Nicäa. Seitens des Mönchtums verfehlte man nicht, den Spitznamen ernsthafte Namen gegenüberzustellen, welche die Schuldlosigkeit oder die Idealität des Verhältnisses hervorhoben. Man nannte es ἀδελοφότης, wie Gregor von Nyssa voraussetzen scheint, oder stellte die Jungfrauen als *conhospitae*¹ vor, wie es die britische Kirche beim Einfall in Armorika am Anfang des sechsten Jahrhunderts that.² Es nützte ihnen nichts. Der Schimpfname blieb der allgemeine, in offiziellem Gebrauch und in der Umgangssprache, und schon damit war das Institut gerichtet und seine Geschichte zugeschüttet.

IV.

Eine gerechte Beurteilung des Syneisaktentums stellt an das historische Abstraktionsvermögen einige Anforderungen. Wir müssen uns in eine Zeit versetzen, die das Leben und seine Güter anders wertete als wir, und die deshalb für den Verkehr mit den Mitmenschen andere Grundsätze aufstellte und ein anderes Verhalten einschlug, als wir es für selbstverständlich halten. Wir verurteilen, wo man damals tadelte; wir kommen uns strenger und erhaben vor. Es sei darum die Erinnerung gestattet, dass, was an diesem Punkte zutrifft, nicht für alle Beziehungen des Lebens gilt. Es wären genug Fälle aufzuführen, in denen das umgekehrte Verhältnis stattfindet, wo die alte Christenheit unsere Zeit für verweltlich und verworfen gehalten hätte, auch in unsern besten Repräsentanten. Wenn wir unbedenklich Eide schwören, vor Gericht und vor der Fahne, des Königs Rock tragen, am Theater-, Tanz- und Wirtshausbesuch teilnehmen, eine zweite und dritte Ehe schliessen, die Gesetze der Mode befolgen, in der Wahl unsrer Lektüre und unsers Umganges Rücksichten gelten lassen, so würden auch weniger strenge Sittenrichter, als Tertullian und Chrysostomus es waren, ein Wehe über Wehe gegen uns ertönen lassen. Man sage nicht, dass sich in diesen Dingen die Zeiten geändert hätten, und dass alles darum einer andern Beurteilung unterläge, als damals. Zum Teil ist das der Fall; unter den angeführten Punkten sind genug andere, gegen deren Duldung sich begründete Einwendungen erheben liessen. Es ist wirklich so. Wir sind tolerant in vielen Dingen,

1) Das Wort muss sehr selten sein; es fehlt in den Lexika.

2) S. oben S. 57 Anm. 3.

in denen die alte Kirche strenger und besser urteilte. Wenn es erlaubt ist, Zeitalter mit Zeitalter zu vergleichen, würde unsern Zeitgenossen vor allem der Vorwurf mangelnder Opferfreudigkeit und geringen Bekennermutes gemacht werden dürfen. Noch im vierten Jahrhundert sind zahlreiche Christen lieber eines grausigen Todes gestorben, als dass sie Fleisch genossen hätten, das von heidnischen Opfern herrührte.

Aber — so mag man einwenden — im vorliegenden Fall handelt es sich um ein Institut, gegen das wir nur schwer unsern sittlichen Abscheu unterdrücken können. Es sind zwei Bilder, an die sich unser Auge nicht gewöhnen will, die beide in der Vision des Hermas am krassesten uns entgegentreten: in dem Reigen, den die Jungfrauen mit dem Propheten um den Turm aufführen, und in den intimen Formen ihres häuslichen Verkehrs. Das erste erinnert an die Chöre der Therapeutiden bei Philo und findet seine Erklärung in den religiösen Tänzen des Altertums, die auch dem christlichen Gottesdienst nicht ganz fremd geblieben sind;¹ das zweite zeigt uns, dass unsre Begriffe von Schicklichkeit andere sind als die der Antike, und dass wir nicht berechtigt sind, unser Empfinden als Massstab an alle Zeiten zu legen. Sehen wir doch vor unsern Augen, wie schnell sich das Urteil über das, was Pflicht und Recht einer Frau ist, in kurzer Zeit ändern kann. Wenn sich unsre Zeit aus der Enge ins Freie entwickelt, so befand man sich in jenen Jahrhunderten auf dem umgekehrten Wege: christliche Sitte begann die Ungebundenheit des Lebens einzudämmen. Das Resultat, das mit dem vierten und fünften Jahrhundert erreicht war, war unsern Zuständen weniger unähnlich. Auch wir würden nicht instande sein, uns schärfer gegen die Bedenklichkeiten des Syneisaktentums auszusprechen, als es die Wortführer der alten Kirche gethan haben. Sie wandten sich gegen eine weitverbreitete

1) Epiphanius h. 49, 2 erzählt von den Montanisten: „Oft kommen in ihre Kirche sieben lampentragende Jungfrauen in weissen Gewändern, die von weither kommen, um dem Volke zu weissagen. Sie zeigen eine Art von Begeisterung und gaukeln der anwesenden Gemeinde etwas vor, bringen alle zum Weinen, um sie zu Tränen der Busse zu bringen, weinen auch selbst und beklagen das menschliche Leben“. — W. M. Ramsay, *The church in the Roman empire*. London 1893 p. 458; dazu H. Gelzer, *Geistliches und Weltliches aus dem Orient*. Leipzig 1900. S. 170 f.

Sitte, die sie als Unsitte schlimmster Art kennzeichneten, fanden aber nur allmählich Verständniß für ihren Zorn. Die Sitte war eben alt und hatte sich in nichts geändert; die Haltung der Kirche war vielmehr neu, indem sie missbilligte, was sie früher geduldet oder gar begünstigt hatte. Hermas schildert die Ausgelassenheiten der christlichen Jungfrauen, weil er sie für selbstverständlich und schuldlos hielt, nicht minder aber auch deswegen, weil er sie als angemessenen Ausdruck christlicher Schwesternliebe empfand; es fehlt nicht an Anzeichen dafür, dass die Syneisakten der späteren Zeit sich zurückhaltender benahmen, als in der Zeit der ersten Liebe.¹ Die Vorwürfe der Zeitgenossen richteten sich gegen das freie Benehmen der Jungfrauen, ebenso wie unser Misstrauen durch dasselbe begründet wird. Wem es um ein gerechtes Urtheil über das kirchliche Institut des Syneisaktentums zu tun ist, der wird sich nicht damit begnügen dürfen, seine Äusserlichkeiten und deren möglicherweise schlimmen Folgen sich vor Augen zu stellen; er wird sich bemühen, das Institut als solches zu begreifen. Der Kern des Verhältnisses aber ist die geistige Ehe, und kein Mensch wird erfahren, wieviel Hingebung, Aufopferung und Zartheit sich zwischen den Christusbräuten und ihren Patronen entwickelte, wieviel Kraft und Trost sie einander dankten in der Gemeinschaft, die den Makel der Ehe nicht an sich trug, von dem sie wie alle Zeitgenossen überzeugt waren. Wir bekommen eine Ahnung davon, wenn wir sehen, wie in verschiedenen Jahrhunderten Männer, die als Menschen und Christen einen hohen Rang einnahmen, lieber auf ihre Stellung in der Welt und auf ihren Mannesstolz verzichteten, als dass sie das häusliche Band auflösten. Die geistige Ehe war in ihren Augen die ideale Form der Gemeinschaft zwischen Mann und Weib. Rücksichten auf die natürliche Seite der Menschennatur fielen fort, und auf den Wunsch, eine junge Generation um sich aufsprossen zu sehen, leistete man Verzicht, um ganz sich selbst und seinen höheren Zielen zu leben.

Eine Liebe, die nur Geist und Gemüt von einander begehrt, mag zu allen Zeiten möglich sein und unter besonderen Umständen noch immer bei gleichgestimmten Seelen vorkommen. Die Welt wird in den meisten Fällen nichts davon erfahren; wo ein Gerücht darüber in die Öffentlichkeit dringt, wird die böse Nachrede nicht

1) Vgl. oben S. 55 Anm. 7.

ausbleiben. Die grosse Menge der Menschen pflegt nicht das Beste von einander anzunehmen; und wo eine feiner organisierte Natur geistige Befriedigung sucht, wird das Volk nach einer handgreiflichen Erklärung suchen.

Charakteristisch bleibt die „platonische Liebe“ darum doch für das Zeitalter der sterbenden Antike. Das Institut der geistigen Ehe wurzelt in Zuständen der Decadenz. Nur in einer nervösen, zerrütteten, greisenhaften Gesellschaft konnte es zu solcher Beliebtheit kommen. Man beugte sich unter den Beschränkungen der Ehe und dem Gesetz des Cölibats, ohne grosse Umstände zu machen, in der willigen Überzeugung, dass die Ehelosigkeit ein heiligeres Leben darstelle; man war aber nicht gleicher Weise bereit, auf die Annehmlichkeiten des weiblichen Umgangs zu verzichten, auch wenn man sich in eine ärmliche Eremitenklausur zurückgezogen hatte. Das Glück der Ehe giebt man gern preis, und die Freude an Kindern gilt nicht für gross; die anmutige Häuslichkeit sucht man zu retten. Das öde Heim des einsamen Mannes ist der grösste Schrecken. Im Osten und im Westen scheuen angesehene und kirchliche Männer nicht davor zurück, sich selbst zu verstümmeln, um sich den Zauber des weiblichen Wesens in ihrem Hause erhalten zu können. So denkt und empfindet kein aufstrebendes Geschlecht. Bei aller Bewunderung vor dem Heroismus solcher Taten sehen wir in ihnen mehr bequeme Feigheit als mutige Kraft. Es ist die Art der Roués, sich am Anblick von Früchten zu weiden, die sie nicht mehr geniessen dürfen, und sie sich gar täglich vor die Augen zu stellen. Man tut sicherlich den meisten, die von der Kirche damals gemassregelt wurden, unrecht, wenn man bei ihnen das Leben mit Syneisakten als einen Deckmantel für geheime Sünden betrachtet; man darf all den Versicherungen, dass nichts unrechtes vorgekommen sei, Glauben schenken. Und doch wird es unter uns viele geben, die nicht nur trotzdem, sondern gerade deshalb das Syneisaktentum so verwerflich finden, weil ihnen eine schwere Sünde, wenn auch nicht verzeihlicher, so doch sympathischer erscheint, als ein beständiges, lüsternes Umkreisen der Versuchung. Wir haben allen Grund, von der Weisheit der Kirche hochzudenken, wenn sie seit dem Nicänischen Konzil die Syneisakten aus den Häusern der Kleriker unerbittlich entfernte, und nicht müde wurde, ihre warnende Stimme in den Grossstädten und in der Wüste ertönen zu lassen. Es giebt einen Stand-

punkt, von dem aus die geistige Ehe als ein widriges Raffinement erscheint.

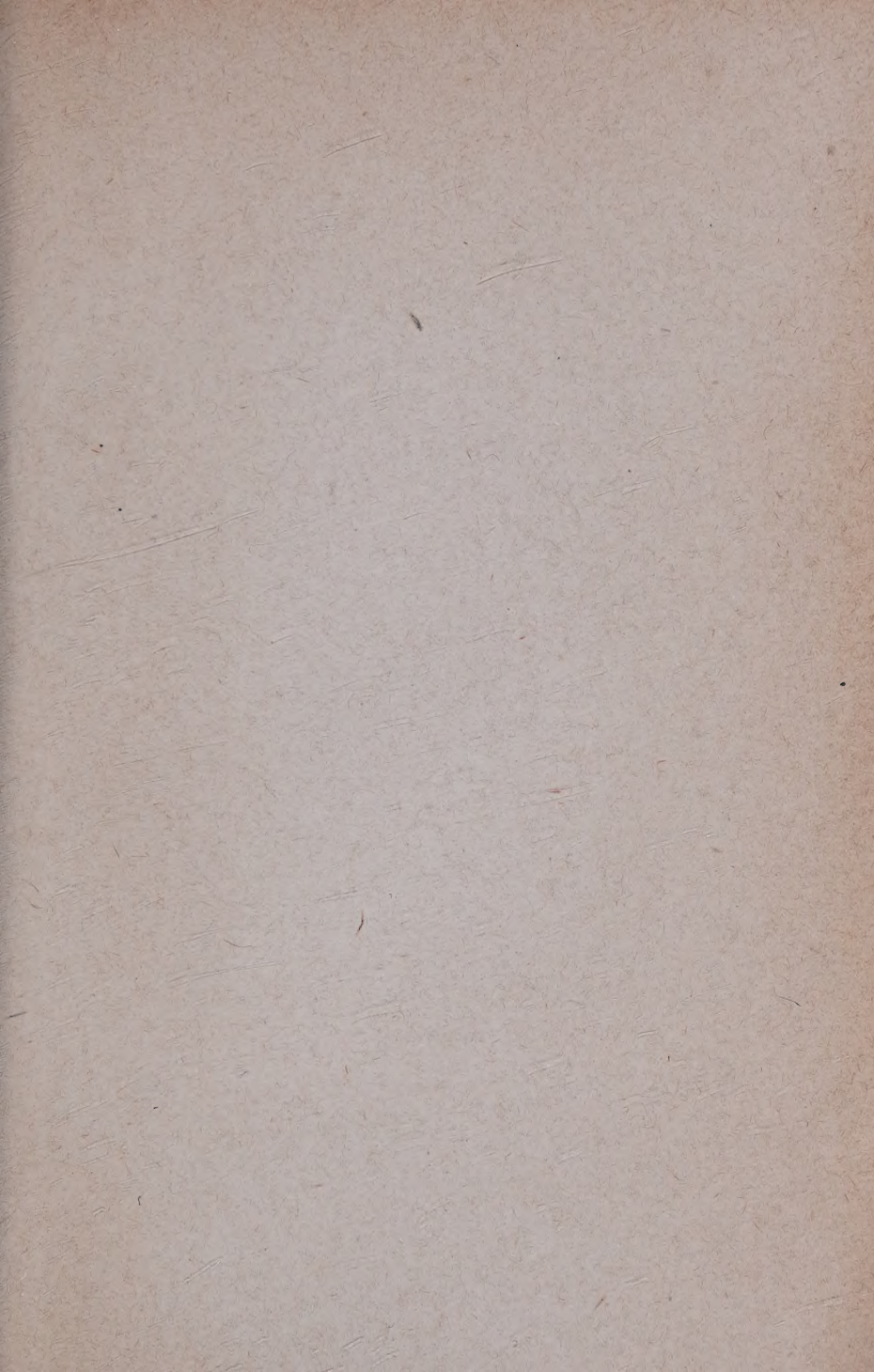
Es giebt noch einen andern Standpunkt. Vergessen wir nicht dass die bisherige Beurteilung des Instituts dadurch auf einen falschen Weg gerät, dass sie derartigen Empfindungen, wie sie uns naheliegen, nachgab, und daher die geistige Ehe nur als eine Verirrung der verweltlichten Kirche begreifen konnte. Der Sachverhalt ist gerade umgekehrt, als man bisher annahm. Die bischöfliche Kirche hat die Syneisakten verfolgt und entfernt. Es war eins von den Rudimenten aus den Zeiten der Urkirche, die man missachtete. In der ältesten Periode der christlichen Kirche ist die Sitte entstanden, dass Jungfrauen mit Männern das Haus theilten. Ein solch wunderbarer, der Natur Hohn sprechender Brauch konnte sich ausbreiten nur in einer Zeit, wo man der Macht des Geistes Gottes in jedem Christen unbegrenztes zutraute; als die Erfahrung noch nicht die Tatsache offenbart hatte, dass die Helden des Geistes Gottes ihre schwachen Seiten haben. Kräftige religiöse Bewegungen pflegen der Grenzen menschlicher Natur zu spotten und mit Gefahren zu spielen, denen jeder Andere erliegen würde. Aus allen Perioden der christlichen Kirche liesse sich die eigentümliche Erscheinung illustrieren, wie nahe der religiösen Erregung die sinnliche Erregtheit liegt; nicht minder freilich auch die andere Tatsache, dass in Gemeinschaften, die von frischer religiöser Kraft beseelt sind, dem Reinen vieles rein ist, was man sonst immer als Schmutz ansprechen würde.¹ Den Beweis für die alte Kirche liefert das Syneisaktentum. Man nahm als selbstverständlich an, dass jeder Christ ein Held sei, der die Welt und ihre Lust überwunden habe. Wir müssen staunen, dass das Christentum fast zwei Jahrhunderte lang die geistige Ehe dulden und begünstigen konnte. Das ist ein Zeichen dafür, wie viel man sich zutraute und wie selten das Vertrauen getäuscht wurde. Die Kirche braucht sich der Erinnerung daran nicht zu schämen. Es ist ein Zeichen für die Idealität ihrer Jugendzeit.

1) Hier in Königsberg liegt es nahe, an das Treiben J. W. Ebels und seiner Intimen zu erinnern. Vgl. darüber das Gutachten des Professor Sachs im Anhang von Dixon's Seelenbräuten (Deutsch von Frese. Berlin 1868).

Die ältere Litteratur über unsern Gegenstand verzeichnet J. E. Volbeding, Index dissertationum. Lipsiae 1849 p. 167, viel zahlreicher als ich sie hier und in Berlin einzusehen vermochte. Das Thema ist von Dodwell gestellt worden in der seiner Cyprianausgabe angehängten dritten Dissertation (Oxonii 1682; auch in der Bremer Ausgabe von 1690); er hat auch das Urtheil über die Syneisakten bis zur Gegenwart festgestellt, obwohl ihm öfter und gut widersprochen wurde. Ein feineres Verständniß finde ich nur bei Mosheim (Commentarii. Helmstedt 1753) angedeutet: *Antiquior est sine dubio turpis iste mos hoc (3.) saeculo, et levia quaedam ejus vestigia jam in Herma, Tertulliano, forte et in aliis apparent . . . Erant nimirum haec contubernia sacra seu divina conjugia hominum ex utraque parte pudicitia, perenni voto devinctorum, conjugia inquam non corporum, sed animorum . . . Teneamus hoc pro certo, multa dogmata et instituta primae aetatis, quae nobis displicent, tolerabilia fieri et honestiorem formam induere, si ex saeculi opinionibus et moribus aestimentur* p. 599; was sein Epitomator und Übersetzer, v. Einem, wieder verwässert, wenn er hinzufügt: „Wenn gleich diese Erklärung des Herrn Verfassers die Schändlichkeit jenes anstössigen Unternehmens etwas mildert, so reicht sie doch lange nicht hin, solches zu entschuldigen. Befiehlt nicht die Lehre Jesu, auch allen bösen Schein zu meiden?“ (Teil II. Leipzig 1770 S. 87.) — Es war eben ursprünglich nicht anstössig.



Druck von Hartmann & Wolf in Leipzig.



227.2

Ac 45

Achelis, Hans

Virgines subintroductae

227.2

Ac 45

**St. Mark's Library
The General Theological Seminary**

175 Ninth Avenue
New York, N. Y. 10011

NOTE TO THE READER

The paper in this volume is brittle or the inner margins are extremely narrow.

We have bound or rebound the volume utilizing the best means possible.

PLEASE HANDLE WITH CARE



T5-ASM-217

